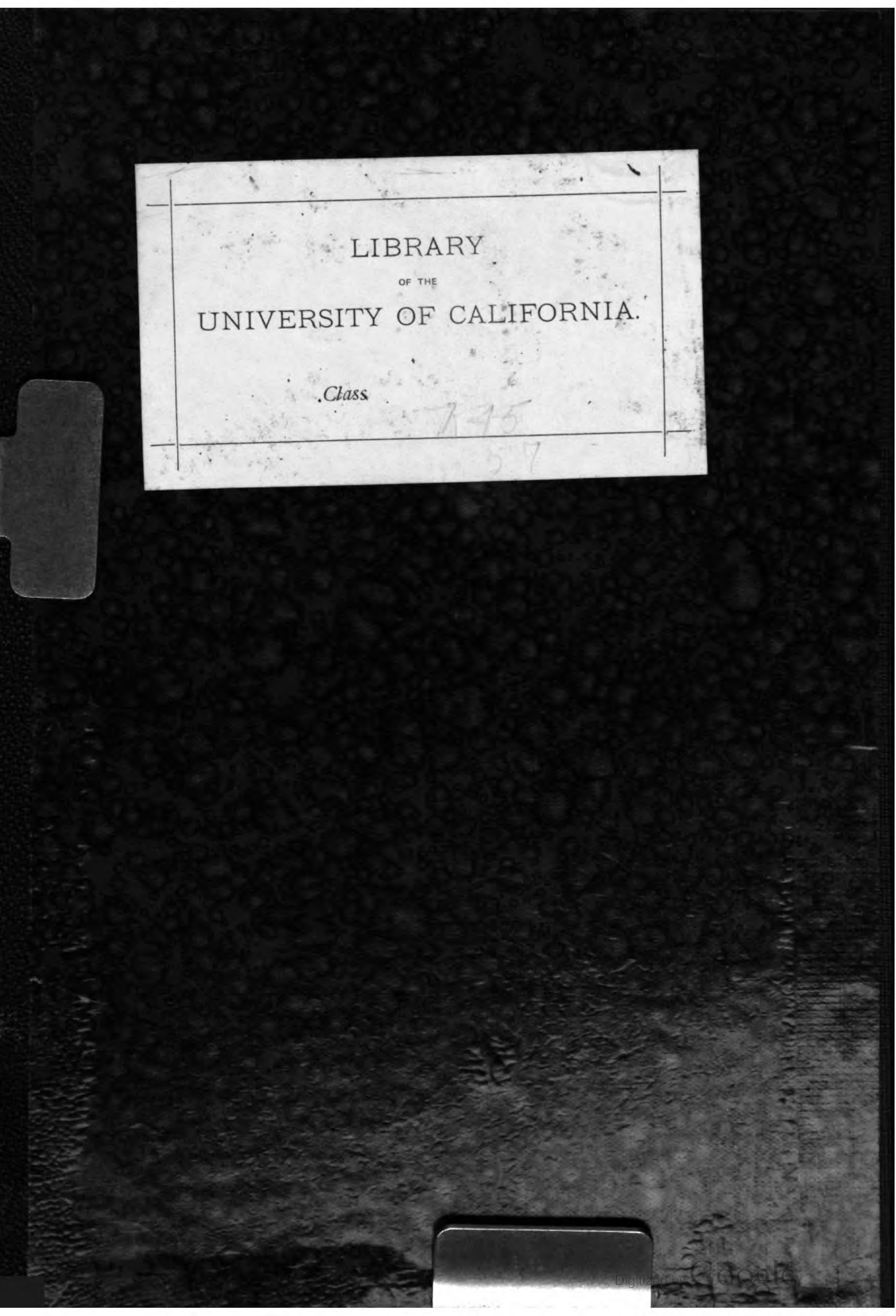

UC-NRLF
B 4 495 865


LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Class
Digitized by Google



VINGT-NEUVIÈME ANNÉE. N° 1 JANVIER 1904

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT



SOMMAIRE :

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

Le bureau de la rédaction est ouvert le Mardi de 3 h. 1/2 à 5 h. 1/2.

REVUE PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

Dirigée par TH. RIBOT

Chaque numéro contient

1° Plusieurs articles de fond;
2° Des analyses et comptes rendus des nouveaux ouvrages philosophiques français et étrangers;
3° Un compte rendu aussi complet que possible des *publications périodiques* de l'étranger pour tout ce qui concerne la philosophie;
4° Des notes, documents, observations pouvant servir de matériaux ou donner lieu à des vues nouvelles.

Prix d'abonnement : Un an : **30** francs; départements et étranger, **33** francs. — La livraison : **3** francs.

S'adresser pour la rédaction et l'administration au bureau de la *Revue*, 108, boulevard Saint-Germain, 108 (6e).

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

Ouvrages analysés par le présent numéro.

LA MORALE
ET LA SCIENCE DES MŒURS

PAR

L. LÉVY-BRUHL

Chargé de cours à la Sorbonne

1 volume in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.......... 5 fr.

L'ennui, *Étude psychologique*, par le Dr **E. TARDIEU**. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*............ 5 fr.

Études de psychologie physiologique et pathologique, par le Dr **E. GLEY**, professeur agrégé de la Faculté de médecine de Paris, assistant près la chaire de physiologie générale au Muséum d'histoire naturelle, membre de l'Académie de médecine.
1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.............. 5 fr.

REVUE
PHILOSOPHIQUE
DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

COULOMMIERS
Imprimerie Paul BRODARD

REVUE
PHILOSOPHIQUE

DE LA FRANCE ET DE L'ÉTRANGER

PARAISSANT TOUS LES MOIS

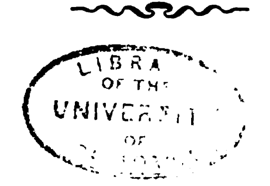
DIRIGÉE PAR

TH. RIBOT

VINGT-NEUVIÈME ANNÉE

LVII

(JANVIER A JUIN 1904)

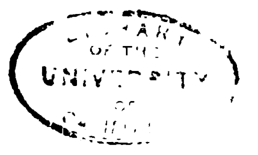


FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108
PARIS, 6e

1904

LE CYNISME

ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE



I. — LA DÉFINITION DU CYNISME.

Le cynisme que nous nous proposons d'étudier requiert une assez longue définition; ce mot mal famé, malsonnant, offre un contenu fort vaste : il signifie tout ce qu'il y a de laid et de répugnant dans notre cœur; c'est un triste examen de la nature humaine que nous entreprenons. Consacrant à ce sujet toute une étude, nous allons fixer d'abord simplement les traits essentiels.

La définition du cynisme doit être resserrée dans une formule abrégée, si imparfaits qu'en soient les termes; nous dirons : *Le cynisme c'est l'égoïsme qui avoue, qui ne se gêne pas, qui se vante; la scélératesse qui médite son œuvre et qui s'applaudit.* Simple produit de la pensée, *le cynisme est le parti-pris de dénigrer notre nature et de la mépriser; l'approbation donnée à nos instincts immoraux.*

Le cynisme part de l'égoïsme, c'est là son fond, sa racine; or c'est déjà un vice que l'égoïsme qui s'accuse, et qui, chez certains individus, est criard, fournit un signalement. Le cynisme est pis : c'est l'égoïsme pleinement conscient, qui s'approuve, se glorifie, se délecte de soi, qui ne cherche point à se corriger; l'égoïsme enroulé sur lui-même, qui se travaille et se féconde, se promet des satisfactions inouïes, qui pleure de tendresse en se considérant; et encore : l'égoïsme cru et nu, cuit et recuit, sans pudeur et sans frein, monstrueux, colossal, à la deuxième, à la troisième puissance.

Ainsi défini le cynisme se trouve séparé de l'immoralité insouciante et naïve, qui s'abandonne à sa pente, sera peu dangereuse à autrui; de l'égoïsme instinctif et de premier mouvement, qui est la loi fondamentale de la vie.

Le cynisme a pour élément principal une déclaration d'égoïsme, il est un aveu : aveu satisfait, souriant, fait tout haut ou tout bas, de notre indignité. Le cynique est celui que son infamie sustente et qui ne sait qu'en rire; un Méphistophélès amusé qui dévêt de leur vertu les naïfs, qui conduit à leur perdition de pauvres diables; il

est le désabusé amer ou joyeux qui remplit abondamment son âme de sentiments sordides; le débauché fanfaron qui se roule avec orgueil dans des vices dégradants.

Le cynisme s'accompagne de joie, joie étrange et frisson inavouable qui ne se communiquent pas. En soi il est une trouvaille riche de conséquences, la prise de conscience d'un état nouveau. Un jour il nous apparaît que l'humanité est mal faite, va de travers, que nos semblables sont ignobles, affreux et toujours pires, et cette découverte, loin de nous attrister, nous a réjouis. Nous avons reconnu que l'égoïsme est le maître universel : le nôtre se trouve donc autorisé. Des préjugés, des scrupules qui construisaient jusque-là notre moralité s'effiloquent comme mirages dissipés; une force inconnue surgit en nous qui se propose de nous conduire; — le cynisme a cela de séduisant qu'il se donne comme une puissance; — les hommes sont à notre merci qui ne savent pas notre secret, que notre audace étonnera, et, déjà, nous nous élevons au-dessus d'eux en passant par-dessus leur opinion, en les jugeant, en les méprisant.

Le cynisme a ses degrés : raisonné et convaincu il allègue des motifs; il est un système; il a sa philosophie. Il procède de la vue du néant de tout et professe le mépris complet de notre nature. Celui qui a conclu à l'égoïsme absolu et qui s'est retranché dans son moi fermé proclame ainsi qu'il n'y a rien à faire pour les hommes et que tout est vain; il dénonce partout la prédominance de l'intérêt et ramène nos aspirations les plus élevées à des raisons honteuses. Se donner, se dévouer, chimères! Nulle récompense ne nous attend, et ceux de nous que le goût du sacrifice a entraînés ont péri inutilement ou se sont trop tard repentis. Qui nous a paru digne d'être aimé jusqu'à l'oubli de nous-même? Qui mérite d'être respecté jusqu'au fond de son être, à nous connu [1]? Tantôt la canaillerie de tous est ce qui nous révolte; tantôt c'est la sottise universelle qui nous exaspère. Il est des malheureux qui souffrent, dira-t-on; occupez-vous d'eux; attendrissez-vous! Ah! ne plaignons personne; à bien chercher ils l'ont mérité. Le faible se retourne contre plus faible que soi; la victime devient à son tour un bourreau. Il n'est pas d'amour qui dure; il n'est point d'amitié à laquelle on puisse s'abandonner tout à fait; ne nous laissons pas surprendre par les protes-

1. « Connaître à fond, et tel qu'il est, un être humain et l'aimer, c'est chose impossible. » (Mme du Deffand.)

« Chacun de nous a quelque chose dans sa nature, qui, s'il le disait ouvertement, ne manquerait pas d'exciter la répugnance. » (Gœthe.)

« Et au fond toujours cette vieille canaillerie immuable et inébranlable. C'est là la base. » (Flaubert, *Correspondance*.)

tations du sentiment, par les apparences de la probité ; à toute entreprise tendant à avoir raison de notre défiance, à nous faire renier notre cause, c'est notre cynisme qui répond.

Le cynisme comprend le mépris de nous-même. Il doit vaincre en nous la dignité du caractère, la fierté intérieure, les leçons de l'éducation qui nous ont dressé à l'honnêteté. Dur effort à faire, car il importe à l'homme de s'estimer ; mais après avoir réduit à néant les conventions du dehors qui nous oppressaient, serions-nous notre propre dupe? Ces voix quelque peu obsédantes qui nous conseillent le bien, l'honneur, viennent d'un atavisme aveugle, sont les voix des autres en nous. Parfois il semble bien que nous sommes seuls avec nous-même, face à face avec notre visage : nous avons commis une faute et nous avons rougi ; notre pensée est grosse d'un crime et nous avons tressailli d'horreur ; eh bien, nous surmonterons cette répulsion secrète ; nous serons indignes, criminels, fourbes à plaisir, et cela nous agréera ; les profits qui paieront notre iniquité laveront nos remords, nous tiendront lieu de tout. *Omnia serviliter pro dominatione*, *pro voluptate*, et le reste. Se mépriser, travailler avec ferveur à notre avilissement, le cynisme supérieur, vainqueur, dont on tirera profits et avantages, est à ce prix.

Le cynisme n'est pas une entité définie ayant un développement lui appartenant ; semblable à l'égoïsme il fait corps avec toute notre personne ; il est notre chair et notre sang ; il revêt une plasticité infinie ; se trouve mêlé à tous les mouvements de notre esprit, insidieux, imperceptible, impondérable.

On peut le ramener à deux formes : — Positive : il a pour représentants l'ambition effrénée, la force qui s'impose, l'intérêt prêt à toutes les compromissions, la volonté de domination et de jouissance ; la méchanceté active, les exploits du sadisme.

Négative : il est la sécheresse du cœur, l'indifférence qui n'interroge pas ; la prudence qui s'abstient ; la lâcheté qui se dérobe ; le scepticisme gouailleur qui répand des mots flétrissants.

Sans expression qui lui soit particulière, il est reconnaissable à son accent auquel on ne se trompe guère, à son origine psychologique qui est à démêler. Il est la parole libre, risquée, indécente, farcie de termes grossiers, qui vise à faire rougir l'auditeur bon à déniaiser ; il affleure dans la physionomie abjecte et basse de l'homme vulgaire ; il est partie prenante dans ces vices de l'esprit qui sont le mensonge, le charlatanisme, le dilettantisme, l'insouciance au cœur léger ; ses attitudes fréquentes sont le rire goguenard, l'ironie salissante, le ton brutal, l'air satanique, le mépris débordant.

Le cynisme demeure parfois spéculatif, théorique, verbal, et

figure une thèse scandaleuse qui nous divertit, une amplification satirique, une thèse; ou bien il se dissimule, caché dans les replis profonds de la pensée : réserves mentales du dévouement, désirs défendus, souhaits homicides, etc.; mais s'il est dans notre esprit qui s'en amuse, qui le caresse, il s'insinuera un jour dans nos actions.

Le cynisme peut se manifester d'une manière diffuse, s'exprimant dans l'allure générale d'une existence pourrie de vices, et on a alors la vie immorale, impudique, celle de l'ambition sans scrupules, du paresseux, de l'hypocrite, du débauché, du jouisseur.

Un caractère peut être plus ou moins entaché de cynisme. Légèrement marqué, donnons comme exemple Stendhal, dont voici un portrait. « Il fut égoïste et sec. « Je manque absolument de mémoire, avouait-il, « pour ce qui ne m'intéresse pas. » Il dit volontiers qu'il n'est pas un être prosaïque, qu'il a l'âme chaude et le cœur poétique, et il aima passionnément Mathilde Dembowski. Mais quels furent ses procédés envers ses maîtresses? Dès que la comtesse Palfry lui eut cédé, il la dédaigna. Il pleurait lorsqu'il parlait de Menta et relisait ses lettres; il ne se rappelait plus qu'il l'avait abandonnée en l'accablant d'injures. S'il s'éprenait d'une femme avec une folle ardeur, il se blasait vite, et, sans égard, sans scrupule, une fois la satiété venue, il se dérobait.

« Il eut et garda des amis; il trouva, conserva jusqu'au dernier jour et par delà la mort des affections fidèles, comme celles de Crozet et de Colomb. Mais il reçut plus de services qu'il n'en rendit, et il oublia souvent l'amitié pour courir au plaisir. Que d'amertume dans ce mot de Colomb, qu'il avait des défauts de caractère et des accès d'instabilité qui voilaient ses qualités, et que ces qualités, ses intimes les découvraient à grand'peine! Lui-même ne s'étonnait-il pas que Crozet, que Colomb, que Mareste voulussent bien le supporter[1]? »

Les grands cyniques appartiennent à l'histoire, qu'ils aient joué le rôle de maîtres ou de valets. Que de noms! La politique est le rendez-vous des audacieux légers de scrupules; le pouvoir dont disposent les victorieux du jour leur rend faciles toutes les audaces, tous les méfaits. Citons comme types de cynisme soutenu, invraisemblable, cloués au pilori, et, en même temps, modèles inimitables, Talleyrand, le plus rampant des traîtres; Fouché, le plus calculateur parmi les assassins.

1. A. Chuquet, *Stendhal-Beyle*, p. 452, Paris, Plon, 1902.

II. — Les théoriciens du cynisme.

Le cynisme a ses théoriciens qui l'ont justifié, qui lui ont fait sa part, qui ont reconnu sa légitimité.

Ils nous disent : L'espèce humaine, en son fonds, est perverse, méchante, féroce, abominable; il est bon d'être averti et de se défendre énergiquement contre ses procédés. Nous vivons à travers cahots et souffrances une vie pleine d'embûches, noyée dans une lourde obscurité : égayons cette pénible farce par l'ironie, par notre rire; qu'il y ait dans nos actes, dans nos paroles, un fumet de cynisme. Ne soyons dupes de rien.

Celui qui est censé faire la théorie du cynisme, qui présente sa défense, ne dit point qu'il l'adopte pour son propre compte, mais il marque ses droits : un regard pénétrant jeté sur ce triste monde aura fait de nous des dégoûtés.

D'ordinaire, ceux qui prennent ainsi à tâche de nous déniaiser accompagnent leur leçon scabreuse d'un petit ricanement auquel on ne se méprend pas; il semble qu'ils aient pris pour refrain des mots de cette sorte : « Ce monde est hideux, mais, ça m'est égal. »

Passons en revue certains d'entre eux.

Des écrivains chrétiens, comme Pascal, Bossuet, ont bien vu le fonds corrompu de notre nature, mais ils n'ont pas méprisé l'homme, qui a été racheté par le sang de Jésus-Christ. Ils ont prêché la dignité de la vie, sa valeur; ils l'ont aimée parce qu'elle a son harmonie cachée et qu'elle ouvre le ciel.

La Rochefoucauld, point touché par le christianisme, nous révèle que l'amour-propre est le ressort universel, et certaines de ses maximes mettent en lumière tout le cynisme qui gît dans notre cœur; citons : « Il y a toujours dans l'adversité de nos meilleurs amis quelque chose qui ne nous déplaît pas. — Le mal que nous faisons ne nous attire pas tant de persécution et de haine que nos bonnes qualités. — Il s'en faut bien que l'innocence trouve autant de protection que le crime. — Il n'est pas si dangereux de faire du mal aux hommes que de leur faire trop de bien. — Il y a des gens de qui l'on ne peut jamais croire du mal sans l'avoir vu; mais il n'y en a point en qui il doive nous surprendre en le voyant. »

Schopenhauer érige en règle le mépris de l'humanité, et nous lui devons cette maxime savoureuse : « Étudiez pour acquérir une vue exacte et bien suivie de la nature entièrement méprisable de l'humanité. »

Il nous instruit de la scélératesse foncière des êtres : « L'État, ce

chef-d'œuvre de l'égoïsme intelligent et raisonné, ce total de tous les égoïsmes individuels, a remis les droits de chacun aux mains d'un pouvoir infiniment supérieur au pouvoir de l'individu, et qui le force à respecter les droits des autres. C'est ainsi que sont rejetés dans l'ombre l'égoïsme démesuré de presque tous, la méchanceté de beaucoup, la férocité de quelques-uns..... Que le pouvoir protecteur de l'État se trouve, comme il arrive parfois, éludé ou paralysé, on voit éclater au grand jour les appétits insatiables, la sordide avarice, la fausseté secrète, la méchanceté, la perfidie des hommes, et alors, nous reculons, nous jetons les hauts cris.... Ces milliers d'êtres qui sont là sous nos yeux, s'obligeant mutuellement à respecter la paix, au fond ce sont autant de tigres et de loups, qu'une forte muselière empêche seule de mordre [1]. »

Il affirme le primat de l'égoïsme et son immensité, et pose ainsi le fondement du cynisme : « L'égoïsme, par nature, est sans bornes : l'homme n'a qu'un désir absolu, conserver son existence, s'affranchir de toute douleur, même de toute privation; ce qu'il veut, c'est la plus grande somme possible de bien-être, c'est la possession de toutes les jouissances qu'il est capable d'imaginer, et qu'il s'ingénie à varier et à développer sans cesse. Tout obstacle qui se dresse entre son égoïsme et ses convoitises excite son humeur, sa colère, sa haine : c'est un ennemi qu'il faut écraser. Il voudrait autant que possible jouir de tout, posséder tout; ne le pouvant, du moins voudrait-il tout dominer : « Tout pour moi, rien pour les autres », c'est sa devise. L'égoïsme est colossal, l'univers ne peut le contenir. Car si l'on donnait à chacun le choix entre l'anéantissement de l'univers et sa propre perte, je n'ai pas besoin de dire quelle serait sa réponse. Chacun se fait le centre du monde, rapporte tout à soi; il n'y a pas jusqu'aux grands bouleversements des empires, que l'on ne considère tout d'abord au point de vue de son intérêt, si infime, si lointain qu'il puisse être..... Pour peindre d'un trait l'énormité de l'égoïsme dans une hyperbole saisissante, je me suis arrêté à celle-ci : « Bien des gens seraient capable de tuer un homme pour prendre la graisse du mort, et en frotter leurs bottes. » Je n'ai qu'un scrupule : est-ce bien là une hyperbole [2]? »

Ses conseils vont à nous enseigner de prendre toutes les garanties contre la malice des hommes; par exemple nous devons cacher avec soin tout ce qui pourrait laisser croire à notre supériorité : « Comme il faut être novice pour croire que montrer de l'esprit et de la raison est un moyen de se faire bien venir dans la société!

1. Extrait de *Pensées et Fragments*, trad. J. Bourdeau. Paris, Alcan.
2. *Id.*



Bien au contraire, cela éveille chez la plupart des gens un sentiment de haine et de rancune, d'autant plus amer que celui qui l'éprouve n'est pas autorisé à en déclarer le motif.... Satisfaire sa vanité est une jouissance qui, chez les hommes, passe avant toute autre, mais qui n'est possible qu'en vertu d'une comparaison entre eux-mêmes et les autres.... Il est donc de la plus grande témérité de leur montrer une supériorité intellectuelle marquée, surtout devant témoins. Cela provoque leur vengeance, et d'ordinaire ils chercheront à l'éxercer par des injures... [1] »

Soyons toujours de sang-froid et servons-nous adroitement d'autrui : « Ne gardons d'animosité contre personne, autant que possible; contentons-nous de bien noter les « procédés » de chacun, et souvenons-nous-en, pour fixer la part de chacun, au moins en ce qui nous concerne, et pour régler en conséquence notre attitude et notre conduite envers les gens; soyons toujours convaincus que le caractère ne change jamais : oublier un vilain trait, c'est jeter par la fenêtre de l'argent péniblement acquis. Mais, en suivant ma recommandation, on sera protégé contre la folle confiance et contre la folle amitié [2]. »

Renan, l'acrobate merveilleux du scepticisme, soupçonne ce monde d'être une farce et il pense que Dieu se moque de nous. « La gaieté a cela de très philosophique qu'elle semble dire à la nature que nous ne la prenons pas plus au sérieux qu'elle ne nous prend elle-même; si le monde est une mauvaise farce, par la gaieté nous la rendons bonne [3]. »

Il faut se garder d'être lourdement vertueux, et il importe de ne pas être dupe. « Si le monde, en effet, n'est pas chose sérieuse, ce sont les gens dogmatiques qui auront été frivoles, et les gens du monde, ceux que les théologiens traitent d'étourdis, qui auront été les vrais sages. Ce qui semble de la sorte conseillé, c'est une sagesse à deux tranchants, prête également aux deux éventualités du dilemme, un voie moyenne dans laquelle, de façon ou d'autre, l'on n'ait pas à dire : *Ergo erravimus*. *In utrumque paratus*. Être prêt à tout, voilà peut-être la sagesse. S'abandonner, suivant les heures, à la confiance, au scepticisme, à l'optimisme, à l'ironie, voilà le moyen d'être sûr qu'au moins par moments on a été dans le vrai [4]. »

Ailleurs il insiste : « Je ne peux m'ôter l'idée que c'est peut-être

1. *Aphorismes sur la sagesse dans la vie*, p. 240, trad. Cantacuzène, Paris, Alcan.
2. *Id.* p. 250.
3. *Feuilles détachées*, p. 396.
4. *Id.*



après tout le libertin qui a raison et qui pratique la vraie philosophie de la vie[1]. »

Ça le hante : « Qui sait si le dernier résultat du grand effort qui se fait en ce moment pour percer l'infini n'est pas que tout est vide, si bien que le dernier mot de la sagesse serait de s'étourdir[2]. »

Renan voyait à une profondeur incroyable le néant des choses; il n'était point parvenu au faîte de son ambition orgueilleuse qui lui avait promis la dictature universelle des intelligences; il avait le mépris de la multitude, qui sera toujours bête à manger du foin, avide d'être dupée; quand il s'entretenait avec Dieu en tête-à-tête, il lui prouvait l'absurdité du monde; dans les dernières années de sa vie il était vainement porté en triomphe : chaque jour s'accentuait le ton cynique de sa pensée.

Pour Stendhal la vie se résume dans la chasse au bonheur; elle n'a d'autre but que la poursuite de la jouissance immédiate. « La vertu, c'est augmenter le bonheur, le vice augmente le malheur; tout le reste n'est qu'hypocrisie ou ânerie bourgeoise. » Il peint dans Julien Sorel une figure d'ambitieux repoussante et atroce. Son égotisme a pour formule : « Chacun pour soi, dans ce désert d'égoïsme qu'on appelle la vie. »

Mérimée pose la défiance en principe; il relève le côté satanique de la vie, et il émet des avis de cette sorte : « Défaites-vous de votre optimisme, et figurez-vous bien que nous sommes dans ce monde pour nous battre.... Sachez aussi qu'il n'y a rien de plus commun que de faire le mal pour le plaisir de le faire. »

Max Stirner se fait professeur d'égoïsme; il exalte l'individualisme absolu; chacun de nous est l'Unique[3]. Il est l'ennemi irréductible de tout ce qui tend à s'imposer à l'homme comme principe directeur de la conscience : le sentiment du divin, le sentiment du sacré, le respect : « Homme, s'écrie-t-il, ta tête est hantée, tu as un grain, tu t'imagines de grandes choses, tu te dépeins tout un monde de dieux qui existent pour toi, un royaume des esprits où tu es appelé, un idéal qui te fait signe. Tu as une idée fixe. Ne crois pas que je raille ou que je parle au figuré, quand je dis que les hommes qui se raccrochent à quelque chose de supérieur sont des fous véritables, des fous à lier.... »

Selon lui, la seule tâche essentielle est de renverser la tyrannie du christianisme sous quelque forme qu'elle se dissimule dans le monde moderne. « L'Unique se ruera à travers les portes, jusqu'au

1. *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, p. 149.
2. *L'eau de Jouvence*, p. 63.
3. Max Stirner, *l'Unique et sa propriété*. Il a paru deux traductions françaises.

cœur même du sanctuaire de l'église religieuse, de l'église de l'État, de l'église de l'Humanité, de l'église du Devoir, de l'église de la Loi.... Il consommera le sacro-saint et le fera sien. Il digérera l'hostie et s'en sera affranchi. »

Stirner s'attache à montrer la prépondérance invincible de l'égoïsme; impossible à chacun de sortir de soi : « Si j'ai dit d'abord : J'aime le monde, je puis tout aussi bien ajouter à présent : Je ne l'aime pas : car je l'*anéantis* comme je m'anéantis; j'en use et je l'use. Je ne m'astreins pas à n'éprouver pour les hommes qu'un seul et invariable sentiment, je donne libre carrière à tous ceux dont je suis capable. Pourquoi ne le déclarerais-je pas crument? Oui, j'exploite le monde et les hommes! Je puis ainsi rester ouvert à toute espèce d'impressions, sans qu'aucune d'elles m'arrache à moi-même. Je puis aimer, aimer de toute mon âme, et laisser brûler dans mon cœur le feu dévorant de la passion, sans cependant prendre l'être aimé pour autre chose que pour l'*aliment* de ma passion, un aliment qui l'aiguise sans la rassasier jamais. Tous les soins dont je l'entoure ne s'adressent qu'à l'objet de *mon* amour, qu'à celui dont mon amour *a besoin*, au « bien-aimé ». Combien il me serait indifférent, n'était — mon amour! C'est mon amour que je repais de lui, il ne me sert qu'à cela, je *jouis* de lui. »

Nietzsche, l'immoraliste, nous apporte un nouvel évangile : « Au fond, *toutes* les grandes passions sont *bonnes*, pour peu qu'elles puissent se donner carrière brusquement, que ce soit la colère, la crainte, la volupté, la haine, l'espérance, le triomphe, le désespoir ou la cruauté ». « La volupté, le désir de domination et l'égoïsme » sont « les biens par excellence ».

Les péchés capitaux du chrétien deviennent les vertus capitales de l'antéchrist. « S'il m'est démontré, s'écrie Nietzsche, que la dureté, la cruauté, la ruse, l'audace téméraire, l'humeur batailleuse, sont de nature à augmenter la vitalité de l'homme, je dirai *oui* au mal et au péché.... Et si je découvre que la vérité, la vertu, le bien, en un mot toutes les valeurs vénérées et respectées jusqu'à présent par les hommes sont nuisibles à la vie, je dirai *non* à la science et à la morale. »

Et il prêche la création d'une élite, il nous enseigne le Surhomme qui veut la plus grande intensité de vie possible, qui atteint par tous les moyens à la puissance. « L'homme doit devenir meilleur et plus méchant — c'est ce que j'enseigne, *moi*. Le plus grand mal est nécessaire pour le plus grand bien du Surhomme[1]. »

1. Pour la réfutation de Nietzsche, voir Fouillée, *Nietzsche et l'immoralisme*. Paris, F. Alcan, 1902.

La revue que nous faisons là des écrivains qui ont émis des maximes cyniques n'a pas la prétention d'être complète, et il convient d'y mettre un terme : c'est dans les traités de philosophie sociale, partis d'une main qui n'a pas tremblé, que nous aurions le plus à glaner[1]. Les hommes, en société, n'ayant que des rapports d'intérêt, et se trouvant ainsi férocement aux prises, la lutte entre eux est implacable. Malheur à ceux qui se présentent désarmés ! Il en va de même en politique : la conquête du pouvoir, des honneurs, promettant un butin prodigieux fait sur de vagues collectivités qui ne nous demanderont pas de comptes, rassemble des concurrents prêts à toute besogne et âpres à la curée : la morale en vigueur dans ce monde spécial ne se pique pas des mêmes délicatesses que la morale privée.

Les théoriciens du cynisme peuvent être considérés comme les peintres exacts des horreurs de notre sort, ou comme les calomniateurs de notre espèce. Du moins ils ont pris parti, ils ont nettement condamné l'humanité et la vie.

III. — La métaphysique du cynisme.

Le cynisme a pour fondement premier l'immoralité de la nature et de la vie, la nécessité inexorable de l'égoïsme.

La nature est immorale. Elle ignore le juste et l'injuste; elle ne nous fait pressentir ni récompense ni châtiment; le soleil ne se voile point devant le crime; l'avalanche écrase dans sa chute tous ceux qu'elle rencontre; la pluie fertilisante tombe indifféremment sur les champs des bons et sur ceux des pécheurs.

La vie, telle que nous la recevons, telle qu'elle est sous nos yeux,

1. L'historique du cynisme devrait comprendre entre autres noms celui de Mandeville. « Disciple de Hobbes et de La Rochefoucauld, le médecin anglais Mandeville (1670-1733) renchérit encore. Avec Swift, son contemporain, il compte parmi les détracteurs les plus cyniques de l'espèce humaine. L'homme n'est qu'un égoïste essentiellement vil, doublé d'un hypocrite conscient ou inconscient. L'intérêt personnel, voilà le secret de toute la terre. Considérant toutefois non la valeur morale de nos actes, mais leur utilité ou leur dommage, Mandeville cherche, ainsi que Bayle, l'origine des sociétés dans les besoins, les imperfections, les appétits de l'homme. Il justifie toutes les passions humaines; il salue l'orgueil, la sensualité, la paresse, la prodigalité, l'envie, l'avarice, comme les grands patrons du commerce, de l'industrie, de l'art et de la science, et fonde la civilisation sur les sept péchés capitaux. Le mal chez les individus conduit au bien, au progrès de l'espèce. Une devise paradoxale résume son système : *Private vices, public benefits* ». (J. Bourdeau, *La Rochefoucauld*, Paris, Hachette.)

Mentionnons pour mémoire le traité du *Prince*, de Machiavel, qui est moins une œuvre de cynisme que d'immoralité tranquille, naïve; Machiavel, historien, philosophe, nous expose le degré de scélératesse qu'il convient de porter dans le gouvernement des hommes; et cela sans y mettre d'effort, sans montrer de joie.

manifeste la même immoralité. Elle nous est donnée par le moyen d'un acte aveugle, sans que nous soyons consultés, et ne parvenant point à pénétrer son énigme, nous sommes libres de la mépriser [1]. Elle est incertaine, éphémère, et la mort qui nous talonne, du même coup nous invite à nous étourdir, à nous amuser. « Hâtons-nous ; jouissons » ! Quelle différence entre les destinées ! Il y a des forts, des bien portants qui regorgent de sève, et des malingres, aux rouages grinçants, qui ne profèrent que des plaintes et ne savent à qui les adresser. Le vouloir-vivre est, au fond, aveugle, obstiné, infatigable ; chez les plus humbles le moi s'affirme outrageusement ; il est impatient de s'étendre, avide d'hommages et fou d'orgueil ; rarement l'idéal triomphe et nous fait abdiquer en faveur d'autrui. Chacun se tient pour un absolu, s'admire, s'approuve, se préfère, s'estime l'égal de tous. Toute bête se défend, aime son fumier ; le crapaud ne se juge pas indigne de vivre ; l'homme le plus vil ne se condamne pas entièrement ; l'imbécile le plus avéré s'en fait accroire, ne se renie pas lui-même. Ce cynisme immanent qui fait qu'un scélérat ne sent pas sa vilenie, qu'un lâche s'absout et recommence, qu'un sot soit assuré, habite à l'aise dans sa sottise, est pour désespérer ceux qui ont voulu aimer les hommes. Gœthe s'est exprimé ainsi : « J'ai voulu écarter les hommes. On ne peut rien faire pour eux et ils nous empêchent de rien faire pour nous-mêmes. S'ils sont heureux, ils veulent qu'on respecte leur sottise ; malheureux, ils veulent qu'on les sauve sans toucher à cette sottise, et personne ne vous demande à vous si vous êtes heureux ou malheureux. »

L'égoïsme est la loi des êtres ; il a mille voix, il joue tous les personnages : comment ne pas reconnaître sa royauté ? Chacun tend à la prééminence, se vante, met en avant sa personnalité avec une habileté inventive, et tous les moyens sont bons pour nous imposer : jugements tranchants, parole insolente, actes audacieux, gageures dangereuses. On se grandit en rabaissant les autres, en les ravalant au-dessous de soi : de là les plaisanteries sanglantes, le maniement redouté du ridicule, le goût d'infliger des humiliations. On souhaite notre mort et de nous voir par terre : on tâche de nous décourager, de nous amener au désespoir, de nous suggérer l'idée du suicide. Ce monde est la guerre contre tous, une concurrence universelle ; tout ce qui survient de désavantageux à nos adversaires est pour nous un avantage, vaut comme faveur du sort, tourne à notre agrément : les échecs de leur ambition [2] ; leurs déceptions

1. « Au fond, qu'y-a-t-il de sérieux dans une vie où l'on entre sans le demander et d'où l'on sort sans le vouloir ». (A. Dumas fils.)

2. Le succès d'autrui nous heurte et nous diminue principalement quand il

petites et grandes; leurs maladies; les accidents dont ils sont victimes; la perte des êtres qu'ils aiment, douleur cruelle qui les rongera. Nous épions leur dégradation physique, nous supputons leur âge; nous escomptons la marche des années qui leur enlève leurs espérances, qui les enlaidit, qui les vide et qui les brisera [1].

L'égoïsme nous contraint d'arracher de notre cœur la pitié qui prend du temps, qui est amollisante, qui nous transporterait hors de nous. Le mot a fait fortune : « Il faut que le cœur se brise, ou se bronze [2] ». Le choix se fait sans qu'on y pense : on est vite durci, bronzé. « Nous avons tous assez de force pour supporter les maux d'autrui. »

Nous jouerons serré avec nos semblables. L'amitié sera un échange de services, un commerce ouvert ou dissimulé; l'expression seule de nos pensées dans des conversations dont nous sommes avares prête à un marché; il n'y a de liaison possible qu'avec un égal qui nous paie de notre monnaie; on ne doit donner que pour recevoir. L'amour est une folie entraînante où le bonheur est de délirer : on se tiendra sur ses gardes; il est bon de demeurer en arrière et de laisser l'autre s'emballer. En toute rencontre on tâchera d'être celui qui fait une bonne affaire, le joueur avisé qui gagne le plus.

Il arrive que nous perdons des êtres chers : consolons-nous; oublions-les; après avoir payé au chagrin notre juste dette, il est indispensable de redevenir gais. Et nous secondons de tout notre pouvoir la loi de la nature qui nous crie de nous conserver : on devance le jour où l'on pourra faire dans le plaisir une rentrée brillante, où il sera permis de se montrer avec une joyeuse figure; allons, il faut se secouer, rien ne met en fuite un mort gênant, comme une toilette pimpante, des fleurs, des éclats de rire, des bouteilles bruyamment débouchées [3].

nous touche de trop près; c'est ainsi que les pires négateurs de notre personnalité, de notre valeur, de notre talent, se trouvent être, dans notre pays, dans notre ville, dans notre entourage; de là le proverbe : « Nul n'est prophète dans son pays ».

1. « Il n'y a pas une seule personne, écrivait Mme du Deffand à Voltaire, à qui l'on puisse confier ses peines, sans lui donner une maligne joie, et sans s'avilir à ses yeux. »

2. Chamfort.

3.

Qui sait combien de morts à chaque heure on oublie,
Des plus chers, des plus beaux ?
Qui peut savoir combien toute douleur s'émousse,
Et combien sur la terre un jour d'herbe qui pousse
Efface de tombeaux!

Victor Hugo, *Les feuilles d'automne*.)

Le souci de sauvegarder nos intérêts, de préserver notre vie, nous tient dans une perpétuelle lâcheté. Notre scepticisme ne s'indigne plus; notre paresse laisse tout passer. Nous devions être le champion du droit, l'apôtre de la justice, crier par-dessus les toits la vérité, — le jour où nous l'aurions trouvée. Tout bien réfléchi, nous jugeons plus prudent de nous abstenir, de rester chez nous, de nous taire : on périrait vingt fois par jour, si on se laissait aller. Cette peur du péril dans les âmes basses, ce soin constant de notre « peau », forment un thème d'ironie qui a été traité par deux grands écrivains de la façon drôlatique et outrancière qui suit. Voici d'abord Renan qui nous fait assister aux délibérations de deux coquins, comme il en est des milliers par le monde : l'un enseigne la lâcheté à l'autre : « *Ganeo.* — Veux-tu qne je t'enseigne quelque chose de bien meilleur : c'est la manière dont il faut s'y prendre pour ne pas être tué. — *Leporinus.* — Oh! dis, je t'en prie. — *Ganeo.* — Eh bien, prends la fuite, ou fait tuer quelqu'un à ta place. Là est toute l'habileté. — *Leporinus.* — C'est facile à dire. Tu supposes qu'on est très libre dans les rangs. Des gens sont là à droite, à gauche, derrière. Comment fuir? On est serré, emboîté, engagé. Le mieux encore est de frapper l'ennemi. Celui qu'on tue ne nous tuera pas. Le courage militaire, le plus souvent, c'est la peur. On tue son vis-à-vis pour éviter qu'il ne nous tue. Quand il est impossible de s'échapper ni par derrière, ni par la droite, ni par la gauche, il ne reste qu'un parti, c'est de se sauver par devant, et, s'il y a quelqu'un qui nous barre le passage on tâche de passer par-dessus lui; on le tue. C'est ainsi qu'on devient héros par sentiment de sa propre conservation. On frappe sur l'ennemi par crainte qu'on a de lui. — *Ganeo.* — Mais, sais-tu, Leporinus, que tu es un profond observateur. « On est brave par peur; on tue pour ne pas être tué... Tu es très fort, vois-tu? Tout cela parce qu'il y a des aristocrates qui nous serrent et qui nous encadrent. Eh bien, Leporinus, dans ces sortes de situation, il n'y a qu'un parti à prendre, c'est de tâcher de faire battre son chef. — *Leporinus.* — Que me dis-tu là? — *Ganeo.* — Quand on est bien décidé d'avance à se laisser battre, on ne court pas grand danger. Le vaincu, en général, n'est pas tué. Ce qui fait le danger, c'est l'obstination à vaincre. Tu n'es pas, je pense, du nombre des niais qui estiment heureux le vainqueur mort. — *Leporinus.* — Ma foi, non! — *Ganeo.* — N'est-ce pas? Le vainqueur, c'est celui qui se sauve. Vaincre, c'est ne pas se faire tuer[1]. »

Écoutons maintenant un des héros de Shakespeare, Falstaff,

1. *Le prêtre de Némi.*

cynique au front d'airain, épris des seuls biens matériels : « L'honneur m'invite à aller de l'avant. Mais si l'honneur, en me faisant aller de l'avant, me mène à la mort? Comment donc? L'honneur peut-il remettre une jambe? Non. Ou un bras? Non. Ou calmer la douleur d'une blessure? Non. Alors, l'honneur ne connaît rien à la chirurgie? Non. Qu'est-ce que l'honneur? Un mot. Qu'y a-t-il dans ce mot d'honneur? Qu'est-ce que cet honneur? Du vent. La belle affaire! Qui est en possession de l'honneur? Celui qui est mort mercredi. Le sent-il? Non. Le comprend-il? Non. L'honneur n'est donc point perceptible? Pour les morts, non. Alors ne fraye-t-il pas un peu avec les vivants? Non. Et pourquoi? N'y a-t-il pas là une indignité! Je ne m'en soucie point. L'honneur n'est rien qu'un écusson badigeonné pour obsèques; et ainsi finit mon catéchisme. »

Ces deux exemples rapprochés présentent cette ressemblance que l'égoïsme s'y trouve mis en scène avec une verve étonnante et prétend avoir le dernier mot, à coups de cynisme.

L'instinct impitoyable qui nous maintient dans l'existence fait que nous ne sommes point difficiles sur les conditions mêmes de la vie, si dures soient-elles à avaler. Comme nous en avons rabattu! Nous avions un bagage d'illusions généreuses : nous l'avons abandonné. Nous étions dévoués à un idéal : nous l'avons étranglé [1]. Autrefois fanfarons de délicatesse, nous n'admettions auprès de nous que des types authentiques de vertu, d'honnêteté, des âmes nobles! peu à peu, l'ennui et la nécessité aidant, toute compagnie nous devient bonne, nous plaidons les plus mauvaises causes; notre intransigeance s'efface, disparaît.

La vie avec ses obligations infinies, innombrables, nous met en demeure de tout accepter; notre fierté s'en est allée : on a besoin de tout le monde; d'où qu'il vienne, l'argent est bon; il s'agit d'arrondir notre fortune, ou, tout au moins, de manger.

Le cynisme a donc ses origines dans l'immoralité transcendante de la nature et de la vie; il est une forme de l'instinct de conservation, la réflexion la plus profonde de l'égoïsme.

IV. — Les déterminations du cynisme.

Le cynisme est lié à certaines formes du caractère; il souligne tels de nos sentiments; il a ses sujets choisis qui l'incarnent; et il

1. « De vingt à trente ans, l'homme, avec beaucoup de peine, étrangle son idéal; puis il vit ou croit vivre tranquille; mais c'est la tranquillité d'une fille-mère qui a assassiné son premier enfant. » (Taine, *Thomas Graindorge*, p. 307.)

est des gens chez qui il ne se développe pas, qui l'ignorent. Établissons des catégories.

Le cynisme est le signe des forts. Celui qui possède dans son être une force qui le destine à la domination ou à la jouissance est averti par je ne sais quel tressaillement : c'est une joie secrète, une joie immense qui vient de son égoïsme sûr de soi, et que nous dirons être cynique. Il est différent des autres et il se passera d'eux; il s'estime supérieur, hors de pair. Le fort ne travaille que pour lui[1]; il se fait centre; son idée fixe qui le conduit et qui le grise lui suffit; de là son air distant, personnel, dédaigneux. Les hommes seront ses instruments; son audace a pour point d'appui leur lâcheté; son habileté se joue parmi leur sottise; il démêle leurs vices par où il les tiendra; il cherche pour les gouverner leur fibre secrète; tous les appâts sont bons pour les engluer[2]. Avant tout, par-dessus tout, il doit parvenir à son but; que de huées s'il ne réussit pas, et s'il est vainqueur qui lui demandera compte des moyens employés? Tantôt il se drape dans son orgueil, tantôt par prudence il le met de côté. Sa marche victorieuse ne va pas sans faire des victimes; il ne les plaindra pas[3]; ses plaisirs sont payés par la souffrance d'autrui; cela ne le touche pas[4]; il sera dur, impitoyable, occupé de lui seul, jusqu'au jour de sa gloire où, soûlé de caresses, il se détendra. Qui veut dominer, qui veut jouir, doit être armé de cynisme.

Le cynisme est la revanche des vaincus. Celui qui a échoué ou

1. Tel était Napoléon, qui ne comprenait d'autre mobile de nos actions que l'intérêt et ne pouvait entendre que l'individu se dévouât à une autre cause que la sienne propre. « Général Dumas, dit-il un jour à Mathieu Dumas, vous étiez de ces imbéciles qui croyaient à la liberté? — Oui, sire, j'étais et je suis encore de ceux-là. — Et vous avez travaillé à la Révolution, comme les autres, par ambition? — Non, sire, et j'aurais bien mal calculé, car je suis au même point où j'étais en 1790. — Vous ne vous êtes pas bien rendu compte de vos motifs; vous ne pouviez pas être différent des autres; l'intérêt personnel est toujours là. »

2. Rappelons de nouveau l'exemple de Napoléon. « Il cultive soigneusement chez les gens toutes les passions honteuses..., il aime à apercevoir les côtés faibles pour s'en emparer », la soif de l'argent chez Savary, l'aplatissement courtisanesque chez Maret, la vanité et la sensualité chez Cambacérès, le cynisme insouciant et « la molle immoralité » chez Talleyrand, « la sécheresse de caractère » chez Duroc, la tare jacobine chez Fouché, la « niaiserie » chez Berthier: il la fait remarquer, il s'en égaie et il en profite. (Taine, *Le régime moderne,* t. I, p. 81.)

3. « Chaque instant dévore le précédent; chaque naissance est la mort d'êtres innombrables; engendrer, vivre et assassiner ne sont qu'un. Et c'est pourquoi aussi nous pouvons comparer la culture triomphante à un vainqueur dégouttant de sang et qui traîne à la suite de son cortège triomphal un troupeau de vaincus, d'esclaves, enchaînés à son char ». (Nietzsche.)

4.

Tout vivant qui jouit en martyrise un autre.

(Sully-Prudhomme.)

bien qui a trop souffert revêt une âme mauvaise; il a la haine des puissants qui l'ont abattu, de ceux qui passent et le méconnaissent, qui le foulent aux pieds. Comme il souhaite que tous, un jour ou l'autre, mordent la poussière! Il est plein de pensées horribles, il crache des mots orduriers. Périsse le monde, puisqu'il n'a pas voulu de nous! « Crève donc, société! » — Mais il aura ses compensations, dans sa déroute. Quand on est tombé trop bas il n'y a plus à se gêner, on n'a plus rien à perdre; il n'y a plus de tenue à garder. Le vaincu passe aux vices dégradants; il fait son affaire des plaisirs vulgaires; abasourdi, usé par les coups qu'il a reçus, à bout d'émotions, tanné par les bourrasques, il s'en tient à un air stupide, il ne rougit plus de rien; il se venge de sa défaite par son avilissement; il coule dans la boue avec délices; il humilie en lui l'humanité; il triomphe presque, et il nous effraie, nous trouble par ses partis-pris terribles, par son cynisme imperturbable, souverain.

Le cynisme fleurit chez les méchants. Le méchant se plaît à faire le mal, à torturer, à voir souffrir; il vit de carnages et de meurtres; la haine est son besoin primordial. Il est des raisons organiques à la méchanceté et des raisons psychologiques [1]; elle comprend la recherche d'une prétendue supériorité et un besoin morbide de vengeance; le méchant est le héros, le fils le plus fidèle du cynisme.

Le cynisme accompagne la sensualité. Le sensuel est celui qui tend à se procurer sans cesse des sensations proprement voluptueuses, qu'elles lui viennent par les sens ou par l'esprit: son âme est quelque peu pourrie, et, chez les moins nobles, pue le cynisme. Le sensuel vient de perdre un « être cher », doit-il pour cela ne point apprécier le dîner soigné qu'on va lui servir! Son meilleur ami est en danger de mort : mais le ciel garde de jolis sourires, et le printemps qui vient de naître n'en est pas moins doux. Sa femme est malade : n'a-t-il pas les baisers de sa maîtresse? Parasite-né, exploiteur habile de la vanité et de la faiblesse d'autrui, il est à l'affût des bons morceaux et « des douceurs » qu'il se fait offrir; il mendie de l'amour, des bonbons, des « consommations », des cigares; il s'étale dans ses plaisirs favoris avec des façons béates et appuyées qui sont gênantes, répugnantes; sa bassesse frétillante, trop visible, lui attire maintes fois des avanies, un traitement méprisant; il dévore toutes insultes au nom de sa passion irrésistible, soutenu, anesthésié par un cynisme tranquille, impudent.

Le cynisme est le fait des passionnés. La passion est un désir

1. Schopenhauer découvre à la méchanceté des raisons proprement métaphysiques. Voir sa belle analyse de l'état d'esprit du méchant dans *Le monde comme volonté et comme représentation*, t. I, p. 380-385, trad. Burdeau.

hypertrophié, frénétique qui veut s'assouvir à n'importe quel prix, *per fas et nefas*; elle est violente, partiale, perfide, rampante, cynique. Qu'il nous en coûte peu d'être durs envers ceux que nous n'aimons pas! comme nous écrasons sans pitié ceux qui nous gênent! Vis-à-vis de lui-même le passionné est sans fierté; voyez sa conduite en amour où les capitulations de conscience n'ont pas de témoin, pas de sanction : il consent à tout : partage, raccommodements honteux, humiliations diverses, si, en définitive, il y trouve son compte [1].

Le cynisme est la pente des natures vulgaires. Il règne chez les médiocres cuirassés de suffisance, jaloux des supériorités; chez l'esclave qui hait son maître; chez l'imbécile au moi effronté. Il se marque dans notre complaisance pour nos inférieurs, alors que nous en faisons notre société; — n'est-on pas plus à l'aise à fréquenter au-dessous de soi? Le cynisme qui dénonce la malpropreté intérieure, la haine venimeuse, engendre le rire grossier, ignominieux, où s'entrevoient des âmes immondes; le dédain affiché, la moquerie secrète à l'endroit des honnêtes et des vertueux; le sourire de bonheur qui luit sur tant de bouches quand l'égoïsme d'autrui se raconte, fait des aveux, demande à être encouragé; il passe dans la conversation graveleuse où l'on fait surenchère d'obscénités : il se laisse saisir dans ces conseils tendancieux qui voltigent autour de nous à toute heure, dans ces invitations perpétuelles à la paresse, au vol, au mensonge, à la canaillerie bien exécutée.

Le cynisme se donne carrière chez les lâches. Il a pour formes : le sauve-qui-peut devant l'infortune, la main qui se retire, la face qui se détourne, le chapeau gardé sur la tête; c'est l'insulte des goujats à notre faiblesse, à notre malchance, à notre pauvreté. Il est dans l'empressement du flatteur qui vient lécher le puissant; dans les manœuvres louches du couard qui flaire le vent, redoute les responsabilités; on le sent dans la vengeance recuite, dans les rancunes indéfiniment méditées; il s'épanouit dans la danse du scalp autour de ceux qui sont tombés par terre; il est le coup de pied de l'âne aux écrasés.

Il est des cyniques de tempérament. Quel est leur trait caractéristique? L'insensibilité. Il s'agit de gens qui s'attribuent tous les

1. Tous nos sentiments peuvent devenir des passions et donner lieu à des faits de cynisme. La mondaine délaisse ses enfants pour ses invités, pour ses plaisirs; le dévôt déshérite sa famille au profit d'une église; l'avare laisse périr le pauvre à sa porte; le prodigue gaspille un argent précieux; ceux à qui le luxe est nécessaire se vendent pour le payer; le littérateur documente son art aux dépens de sa vie privée; le père aime sa fille jusqu'à la sensualité et lui choisit un mari de pauvre contenance qui, espère-t-il, en jouira peu.

droits, qui ne prennent point garde au mal causé. Ils ne se gênent point, s'affirment insolemment, prétendent en toute occurrence passer les premiers; tant pis pour ceux qu'ils bousculent! Sont-ils bons? Sont-ils méchants? On ne sait; l'événement, pour eux, en décide. Ils n'en veulent pas à ceux qu'ils ont renversé; ils n'ont point aimé ceux qu'ils ont épargné; ils sont égoïstes naïvement, et sans le savoir, cyniques.

Le cynisme est inné avant d'être acquis. Il est des familles où il est visible chez tous les membres, tel qu'un trait de ressemblance, un signe commun (familles d'ambitieux, de jouisseurs). Il perce de bonne heure dans la crudité des propos, le sans-souci des actions; il ne fait qu'un avec la violence native des passions, la hardiesse critique de la pensée; ainsi déterminé il ne s'explique ni par les leçons cruelles de l'expérience, ni par l'idée d'une revanche à prendre contre le sort. — A l'opposé, il est des âmes indignement trompées, horriblement broyées, qui ont perdu tout espoir et toutes illusions, et qui ne se vengeront pas, qui ne haïront pas, que les souffrances endurées n'amènent pas à devenir cyniques [1].

V. — Le cynisme dans ses manifestations diverses.

Le cynisme a mille façons de se traduire, comme tous les sentiments qui sont constants, permanents en nous et dérivés de la source de notre être. Il est secret et il est avoué; il se contient ou il éclate; il se sert de la ruse ou de la force. Passons en revue certains de ces états où nous le verrons à l'œuvre.

Le cynisme collectif. — L'individu en tant qu'être social est un cynique qui n'y prend pas garde.

Nous faisons partie de l'humanité; elle pâtit continuellement: nous n'en avons cure. Il n'est pas de point du globe où ne sévisse l'iniquité : cela ne nous dérange pas. Notre journal nous apporte chaque matin des récits de massacres, nous tient au courant de tous les scandales, de toutes les abominations : c'est drôle, amusant, passionnant. Les catastrophes effroyables, les beaux crimes et les plus épouvantables nous offrent un joli frisson à ressentir qui ne nous déplaît pas.

1. Dans ce vilain monde où la nature est immorale, où l'égoïsme est la loi nécessaire, où la vertu n'est pas récompensée, se rencontrent l'honnêteté héroïque, la bonté inépuisable, le dévouement sublime. « Que je sois maudite, dit Desdémone à sa confidente, si je faisais une telle iniquité pour le monde entier! » (*Othello*, acte IV, sc. III.) Et ainsi plus d'un conserve par devers lui telle règle morale, tel sentiment vertueux, qu'il ne saurait transgresser, même au prix de sa vie, au prix de l'univers. *Potius mori quam fœdari.*

La nation dont nous sommes membres a commis des actes d'injustice, elle a eu ses jours de démence : nous faisons corps avec elle; nous ne les lui reprochons pas. Elle a conquis, non sans fraude et abus de la force, des populations, des territoires : la patrie en est plus grande; notre orgueil, notre intérêt y trouvent finalement leur compte : bien fou qui protestera. Les révolutions ont mis notre pays à feu et à sang; elles nous ont régénéré par le vol et l'assassinat. Bah! passons l'éponge : nous sommes leurs héritiers souriants [1].

Le cynisme des maitres. — Est un maître quiconque possède une force dont l'emploi le flatte, dont il lui plait d'abuser, de se rassasier. Le maître commande, il est roi, il se fait obéir; il a la puissance, l'orgueil, le mépris transcendant; son assurance, sa foi en lui-même s'exalteront jusqu'au cynisme.

Le penseur est un maître. — Sa pensée est un composé exquis, une essence enivrante, produit de ses efforts, de ses jouissances aussi; le vulgaire, il le sait, n'atteint pas à ses voluptés. Il juge, il devine, il démontre, il voit à travers les apparences et les masques; il a le secret de tout. Il délivre aux hommes les idées sur lesquelles ils vivent; il les fait douter, croire, espérer, se désoler; parfois leur odeur de canailles est tellement forte qu'il lui arrive de dire (tout comme un bourgeois effaré) : « Il faut une religion pour le peuple ». Ça leur servirait d'idéal et de mors sciant leur bouche envieuse. Eh! allez donc! qu'ils s'abêtissent! — Il se rit de leur attitude ambiguë quand ils sont aux prises avec cette même religion. Ces pauvres gens voudraient assouvir leurs passions, jouir de tous les biens de la terre, et en même temps, rusant avec Dieu, ils prétendent lui faire croire qu'ils l'aiment et lui demandent de les placer dans le ciel. Il faut pourtant choisir. Mais, inconscient ou fourbe à plaisir, chacun de nous ne prétend-il pas à l'estime générale en dépit de son ignominie profonde? C'est à qui fait parade d'honnêteté, d'honneur, et joue le devoir, la vertu. Pitres à l'âme vide, scélérats décidés, nous lançons en l'air des mots sonores afin de nous en faire accroire, de nous étourdir. Celui qui pense a sondé les cœurs des hommes, et son esprit abonde en traits mordants; sa pensée n'a point assez de subtilités pour les confondre. Comme ils sont lâches! comme ils sont vils! quel troupeau de goujats! quelle armée de marionnettes! il les renie, il n'est plus de leur race; il porte au-dessus d'eux son front altier et les domine de son sourire cynique.

1. Une nation contracte amitié, alliance avec des chefs d'États étrangers qui peuvent être considérés comme de véritables assassins, de purs bandits : cela est accepté par tout le monde. C'est ainsi que l'amitié du sultan Abdul-Hamid n'a pas été moins recherchée au lendemain du massacre des Arméniens ordonné par ce souverain.



Le riche est un maître. — On ne jouit pas bien de la richesse, on n'en goûte pas le charme profond sans un peu de cynisme. Le riche sait qu'il est un privilégié et il défend avec vigueur son privilège : il faut qu'il y ait des riches. Il parle haut, il parle fort; il assied sa vie sur son pouvoir despotique et sur les comparaisons aiguisées de sadisme qu'il institue entre son sort et celui des moins fortunés. Il peut s'octroyer bien des licences; avec l'argent on répare tant de choses! être riche c'est être assuré de l'impunité. Pendant qu'il savoure ses plaisirs, la force publique bâillonne les pauvres diables, les refoule à bonne distance, les empêche de l'égorger. Tout le monde a besoin de lui; il tient dans sa main des vies innombrables; à faire tinter son or il suscite des dévouements sans bornes, des amitiés indéfectibles, des amours inusables; trop de gens accourent, s'offrent à l'aimer; toujours vainqueur, cela excède, il ferait pousser des fleurs dans le désert; on le trouve beau, reluisant, rajeuni par les années; il n'y a pas de vieillesse pour lui. Il ne connaît pas non plus de douleur irréparable; il est assuré de se consoler avec sa richesse, et, trouvant partout des concours empressés, il recommence à tout bout de champ l'existence; il a pour les hommes un doux mépris, agréable à entretenir, qui ne l'agite pas. La richesse sans idéal qui la fasse oublier est une corruption dont on ne revient guère; elle comporte un nihilisme radical, un cynisme sûr de soi jusqu'à être insultant [1].

Le bien portant est un maître. — Il a l'orgueil de sa santé, il en a l'insolence; il n'a pas été gâté par la vie pour ne point le crier; il a reçu ses dons pour s'en servir. Se sentir fort physiquement, toujours prêt, invincible, quelle certitude cela donne! On est ivre d'abord de toutes les possibilités qu'on recèle; on jouit de la sève, des effluves, de la chaleur rayonnante qu'on fera partager aux autres et dont on est chargé. Le bien portant est tumultueux, il déchaîne son rire à grand fracas; il est dur, insensible, satisfait de soi, provocant.

1. Rappelons ce *portrait* de La Bruyère où se trouve saisie l'allure cynique du siècle : « Giton a le teint frais .. il parle avec confiance; il fait répéter celui qui l'entretient, et il ne goûte que médiocrement tout ce qu'il lui dit; il déploie un ample mouchoir, et se mouche avec grand bruit; il crache fort loin, et il éternue fort haut... Il occupe à table et à la promenade plus de place qu'un autre; il tient le milieu en se promenant avec ses égaux, il s'arrête, et l'on s'arrête; il continue de marcher et l'on marche; tous se règlent sur lui : il interrompt, il redresse ceux qui ont la parole; on ne l'interrompt pas, on l'écoute aussi longtemps qu'il veut parler; on est de son avis, on croit les nouvelles qu'il débite... Il est enjoué, grand rieur, impatient, présomptueux, libertin, politique, mystérieux sur les affaires du temps; il se croit des talents et de l'esprit. Il est riche ».



Il déteste son contraire, le malade, qui s'oppose à ses mouvements, et lui offre une image repoussante. Arrière les éclopés, les infirmes qui sont la lèpre de ce monde, et qui, sans cesse dans nos jambes, viennent nous embarrasser. Il s'impatiente contre eux, il lui prend envie de leur faire des niches, et, comme des mouches, de les écraser; les rencontrant dans sa maison il lui tarde qu'ils meurent, qu'il ne soit plus question d'eux. Celui qui a la santé, la force souveraine, veut en profiter, en jouir, et l'ivresse de la vie s'emporte chez lui jusqu'au cynisme.

Le cynisme des esclaves. — L'esclave n'a pas la libre disposition de soi, il mange le pain sali des parias, il est couronné d'épines. Il est plein de vices sournois, de pensées inexprimables; il regorge de haines rentrées qui feraient sauter le monde. C'est l'excès de souffrance qui le rend mauvais, trompeur, cynique.

L'homme du peuple est un esclave. — Sa vie ne lui appartient pas; il doit la gagner heure par heure, au jour le jour; son corps est lourd; sa pensée est fruste : la joie qui est fille de l'esprit ailé, de l'insouciance, ne le visite pas. L'argent lui manque et il est arrêté à chacun de ses pas; il est étranglé dans ses plaisirs misérables par la crainte de payer trop cher, par la préoccupation réfrigérante de marchander. Comment se fera-t-il sa part dans les biens de ce monde?

Il a peu de souci de sa santé, de sa vie qui ne vaut pas cher, et il précipite dans ses organes le torrent destructeur des boissons qui donne l'ivresse : à lui l'alcool sinistre et violent qui lui fait les yeux hagards, la bouche écumante; l'alcool lui vaut mieux que sa femme, ses enfants, et lui apprend à les oublier. Mais ce n'est pas tous les jours fête, et il a besoin, pour l'ordinaire de la vie, d'un sentiment continu qui lui tienne chaud : ce sera la haine de ceux qui le dépassent, de ses supérieurs et maîtres. Que ne peut-il jeter par terre cette civilisation trop compliquée dont il est pourtant un des soutiens? Entendez-vous venir l'éternel assaut des barbares? Que d'injures proférées sur le passage des puissants! Ah! quand l'homme du peuple est maître à son tour, il n'en finit pas d'assouvir sa rage. Dans les luttes journalières, dès qu'il a le moindre avantage, il est grossier, brutal, à plaisir; il se fait fort d'imposer à notre odorat sa puanteur naturelle. Gare aux vengeances de Caliban, aux fureurs de la brute! Vive la révolution! crie l'esclave. Et s'il devient riche un jour, s'il peut se gorger à plaisir, la révolution est faite[1]. Il n'est pire

1. Et il renierait aussi son pays si on le laissait faire. Tenu de se vendre pour un morceau de pain, que ne vendrait-il pas avec lui? Le péril actuel, pour les nations, est dans le peuple, dans la montée des barbares. — Le patriotisme est un sentiment instinctif; de tout temps les hommes ont défendu leur sol,



cynisme que celui qui sort de l'envie, de la colère contre le sort, de l'ignorance.

Le domestique est un esclave. — Aucun n'est serré, harcelé de plus près par le maître, ne ressemble plus à un automate ou à une ombre. Le domestique n'a pas une pensée en propre; il ne fait pas un mouvement qui ne lui soit commandé : il vit en état de dépendance lourde, de passivité stupide, abêtissante. De quelle manière s'y prendra-t-il pour se sentir vivre, et aussi pour se venger? — Il haïra celui qu'il sert; il lui donnera en toute sécheresse le service dont ils sont convenus; il souhaite que la maison dont il fait accidentellement partie glisse à la ruine, et il ne s'y épargne pas. Et ses exploits sont l'ouvrage saboté, le vol, le pillage, la négligence, l'inertie calculée, les habitudes malpropres, la saleté cynique.

L'infirme figure un paria. — Il est le malade qui est sous la coupe de ceux qui l'entourent, à qui on mesure la place, les aliments, les soins, les regards. Le malheureux tombant en décomposition sait bien qu'on a assez de lui, qu'on l'abomine pour l'horreur de son être, qu'on voudrait le voir disparaître. Dans l'abjection où on le relègue, il se défend, il montre les dents. — Tantôt il pousse des cris perçants, pitoyables, qui obligent cependant la parenté à s'occuper de lui; ou bien il jongle avec son testament, promettant et retirant tour à tour son héritage; il se rend redoutable par le désespoir; il brandit des menaces compliquées qu'il exécute cyniquement.

Il est des disgraciés de la nature que leur infirmité trop visible met en état d'infériorité et les tortures qu'ils subissent de ce fait les poussent au cynisme. L'être affecté d'une laideur exceptionnelle, le bossu, le boiteux, le pied-bot, etc., haïssent les gens bien conformés et en sont haïs. Ils seront méchants, redoutés, exerceront contre la société des représailles, de bizarres vengeances; ou encore ils retourneront contre eux-mêmes leur sourde fureur et ils se rouleront dans le vice avec un bonheur particulier.

Le cynisme dans le mariage. — Le mariage qui enchaîne pour la vie deux êtres de façon aussi étroite et aussi gênante que possible fournit à l'égoïsme de chacun d'eux toutes les occasions et tout le temps nécessaires pour se prononcer et aller jusqu'au bout de lui-même. Ainsi affrontés et liés il n'est pas de formes du cynisme que les deux époux n'aient à la fin pratiquées.

Durant sa jeunesse l'homme s'amuse, fait la fête, excité par cette idée irritante qu'il lui faudra un jour se marier : ah! que ce soit le

chéri leur race; mais dans ses formes élevées et dans ses nuances délicates il est particulièrement conscient chez l'élite, qui doit l'enseigner à la masse et le lui imposer.

plus tard possible, et qu'il ait bien joui de la vie auparavant. Le mariage sera sa prison, sa tombe, la fin de tout, « la manœuvre désespérée de la frégate qui s'échoue à la côte plutôt que d'amener son pavillon; l'expédient suprême[1] »; l'antichambre de la mort. Il fait la noce *contre* le mariage, *contre* sa femme future qui le tiendra bridé, empêtré; il ne peut pas ne pas se marier, le souci de son installation sociale, de son avenir, le lui commande : et il y aura une dot à toucher! mais il n'en arrivera là que forcé, et que quand il ne sera plus bon que pour une femme.

Enfin il en vient là et il traite l'opération comme une affaire; il fait son choix en connaisseur. L'union une fois accomplie l'homme médite de dominer, d'asservir sa femme : c'est lui qui entend vivre, prendre le plus de place, imposer ses préférences, dépenser le plus, dire sur toutes les choses le dernier mot; il jouera le rôle important, il occupera le devant de la scène. Comment s'y prendra-t-il pour cela? Il procède suivant ses aptitudes et il s'aide des circonstances. Il emploiera à son œuvre de domination l'un quelconque de ces moyens : la terreur, les caresses, la volupté; la vanité qui jette de la poudre aux yeux et fait la roue; l'ambition qui annonce des projets mirobolants, se propose la conquête du monde; la force qui s'étale, fait sentir ses muscles, la ruse qui ourdit ses stratagèmes; l'hypocrisie étudiée qui moule sur notre visage le masque désiré.

Certains font croire à leur femme qu'eux seuls détiennent les secrets de l'amour et la nourrissent de savantes dépravations; d'autres qui se défient des lumières qu'elle peut acquérir lui interdisent toute lecture et mettent un éteignoir sur son esprit[2]; il en est chez qui l'autorité se fait brutale et qui font passer dans leurs paroles la menace des coups; beaucoup vont leur train, ne donnent point d'explications, ne cèdent rien de leur égoïsme, et ne se retournent guère pour voir si leur victime les suit ou reste en route.

La femme de son côté tend à s'imposer; elle fait ce qu'elle peut pour être l'étoile; sa volonté d'exister par elle-même n'est pas moindre que celle de son mari et elle entend bien faire travailler ce cher forçat pour son luxe, son oisiveté; mais en tout état de cause sa situation est moins favorisée; pour vaincre son maître, à qui il est aisé de secouer son joug, elle n'a que son charme subtil ou des perfidies travaillées.

1. Parole d'un personnage d'Émile Augier dans *La Contagion*.

2. « Vous devez avoir horreur de l'instruction chez les femmes, par cette raison, si bien sentie en Espagne, qu'il est plus facile de gouverner un peuple d'idiots qu'un peuple de savants... Vous essayerez de reculer le plus longtemps possible le fatal moment où votre femme vous demandera un livre. » (Balzac, *Physiologie du mariage*.)



Voilà que les deux conjoints conspirent dans l'étalage insoucieux d'un égoïsme qui ne garde plus de tenue : les trahisons réciproques se laissent deviner. Passe encore si on sauve la paix intérieure, la décence, la politesse. Mais à mesure que l'union avance les choses se gâtent : on vit de plus en plus avec le physique de son compagnon, de moins en moins avec son esprit. Il nous est devenu étranger, cet esprit, ou bien nous le savons par cœur, nous l'avons visité dans ses recoins; il s'est usé en monnayage; le physique, lui, ne se laisse point oublier et il s'impose chaque jour davantage; quelle part redoutable que la sienne : maladies, infirmités, décrépitude, fâcheuses habitudes, tics, manies insupportables. C'est à qui ne se gêne point, à qui prend le pas pour incommoder son camarade. Et l'homme, qui est le moins résigné des deux, va jusqu'à la dureté envers sa compagne vieillie, au charme passé, éventé, qui n'a plus de quoi l'amadouer, le séduire.

Le cynisme dans le mariage a un trait décisif et où il se résume : c'est l'indifférence aux infidélités de son partenaire, la tolérance de l'adultère. Être trompé, la belle affaire, quand depuis longtemps on est sans goût l'un pour l'autre, quand on ne s'aime plus! on sauvera les apparences et surtout la caisse, qui forme lien, qui est bien commun. Dans cet état conjugal, qui a sa valeur économique, qui est une façade légale derrière laquelle on est abrité, mais qui est en soi la pire des servitudes, il est possible, quand on s'entend, d'admettre une charmante visiteuse, la liberté.

Le cynisme des parents envers les enfants. — L'enfant est pour les parents une *force* qui monte et qu'il importe de maîtriser, un *x*, un *inconnu* qui leur inspire une vague crainte et qu'il est bon de neutraliser.

Tout va bien tant que l'enfant est en bas âge et qu'on le fait rester tranquille avec des jouets : on lui en apporte à profusion. Qu'il est gentil alors, étant impersonnel, anonyme, pétrissable, docile à merci. Mais il grandit, le redoutable : il prend forme, couleur et accent. Sa personnalité perce et se dessine, qui va s'opposer à la nôtre. Comment se rendre maître de lui?

En usant de toutes armes et de tous nos prestiges.

Le père se donne comme un être supérieur, infaillible, unique, tenant son autorité de droit divin. Son machiavélisme bien connu est d'appeler Dieu à son secours. Le plus souvent le père ne croit pas à la religion, mais, impatient d'estropier son enfant, il s'en sert. Sans dégoût pour la comédie qu'il organise, pour son habileté répugnante, il enseigne à cet enfant des prières, des signes de croix, des pratiques rituelles : communions, assistance à la messe, etc., dont

il se moque tout le premier; parfois il fait de rapides apparitions à l'église afin de fortifier par sa présence la conspiration des mensonges et de contribuer de sa personne au dressage perfectionné de sa dupe.

D'ailleurs il arrive que les parents haïssent l'enfant; ce n'est pas rare. Ils ne l'ont pas toujours désiré et il leur a coûté si cher. Ils seront jaloux de lui, de son sourire heureux, de sa vigueur naissante. Eh quoi, il va jouir de la vie, alors qu'eux déclinent; il connaîtra le bonheur, alors qu'eux n'y croient plus. Ils seront les ennemis de son intelligence, de sa liberté, de sa vocation, de ses amours. Ils le tiendront sans argent, ils lui feront subir maintes persécutions pour lui rappeler le droit de celui qui paie.

Et ils le poussent au couvent pour s'en débarrasser; ils le marient au hasard, sans le consulter, au mieux des intérêts de leur boutique; ils le mettent en demeure de gagner son pain au plus vite, de couvrir sa part dans les dépenses; tant pis pour lui si son corps en pâtit, si sa croissance se trouve contrariée; tant pis pour son intelligence si un labeur prématuré et servile entraîne un arrêt de développement.

Le cynisme dans l'exercice d'un métier. — Il est une raison première, à signaler, qui incline plus d'un à l'accomplissement cynique de ses devoirs professionnels, c'est la haine du métier. Nous voulons parler ici des gens qui sont dans la profession où on les voit, par accident; bien pis, qui y sont entrés par contrainte, et sans goût aucun, sans vocation. Oh! ils ne se soucient pas d'y briller et de faire honneur à ce qu'on attend d'eux. Ils gâchent à plaisir leurs fonctions, et malheur au public qui les relance, à la clientèle qui s'adresse à eux. Mais tout en se moquant de leur charge ils peuvent cependant en tirer parti pour leur profit personnel, hypocrites et scélérats à souhait. Pourquoi les a-t-on embarqués malgré eux? pourquoi se sont-ils fourvoyés? L'homme ne se sent obligé que dans la mesure où il se commande lui-même; qui ne croit pas à son métier s'y montre sans conscience, et, irrité du personnage qu'il joue gauchement, il se comporte vis-à-vis des autres et de soi-même, cyniquement[1].

Traitons de ceux qui pratiquent leur métier en toute conviction. Le cynisme dans l'exercice d'un métier a pour forme ordinaire l'exploitation du public par le moyen de notre spécialité. Est-ce que notre métier n'est pas la marmite qui nous nourrit et qui doit toujours bouillir? Ne devons-nous pas lui demander de l'argent et encore

1. Il est deux exemples fameux de ce cynisme spécial qui vient à la suite d'une erreur de vocation : ce sont ceux du cardinal de Retz et de Talleyrand.



de l'argent? Il a ses « secrets », sa technique dont nous sommes maîtres, ses « tours de bâtons », dont il est aisé d'abuser. En voici des exemples courants : Le médecin rançonne son malade, multiplie les visites, impose, à son avantage, des traitements superflus, dangereux, coûteux; le notaire provoque d'inutiles actes; l'avoué, l'avocat, de dispendieux procès; le commerçant trompe sur la marchandise; le banquier gonfle le portefeuille des gogos de valeurs véreuses; la courtisane simule l'amour; le politicien, la bonne foi; le prêtre donne son concours à de douteux miracles, trafique des choses sacrées, met en circulation de faux billets sur la vie future, compromet Dieu à force de distribuer des absolutions et de chanter des *Te Deum*; le restaurateur et ses congénères nous empoisonnent sans vergogne, en toute tranquillité. Les braves gens! il faut bien qu'ils vivent! Et ce qu'il y a de pire dans toute cette farce, dans cette déloyauté générale et monstrueuse, c'est que la malhonnêteté professionnelle est tolérée, presque excusée, qu'on y porte maintes fois une franchise dégoûtante, chacun comptant bien avoir son tour, sa reprise, sa revanche, et c'est à qui se tient embusqué sur son terrain, dans sa profession, tel un bandit au coin d'une route, attendant le client à dépouiller. *Quærens quem devoret.*

Le cynisme intérieur. — L'homme, sur cette terre où tout lui est hostile, souffre continuellement. L'horreur de sa situation l'affole, la vue de ses souffrances l'exaspère ou l'abat. Comment sortir de là? comment parvenir à se distraire? — Seul avec lui-même, sa parole intérieure s'emporte, devient fangeuse, cynique; il ne garde plus de ménagements; il maudit Dieu, le monde: il blasphème avec volupté; des mots ignobles lui viennent aux lèvres et ce lui est un soulagement de les prononcer; il est des heures où nous ne croyons plus à rien, où nous n'aimons plus personne; un flot de boue sort des profondeurs de notre âme et nous nous abandonnons avec délices à des pensées de meurtre, à des rêveries consolantes qui sont d'une franche obscénité[1].

Le cynisme vis-a-vis de dieu. — Qu'est-ce que Dieu pour l'homme? Un Être tout-puissant qui lui fait peur, dont il s'efforce de gagner les faveurs au moindre prix, au rabais. Ses prières sont un marchandage; ses offrandes, ses sacrifices furent de tout temps un marché; il se donne, il se reprend; il promet et ne tient pas sa parole; il se moque du saint, le péril passé, et de ce croquemitaine divin qui l'effraie et dont il ne sait finalement que penser.

Le cours ordinaire de la vie règle nos rapports avec Dieu. Durant

1. « Une nature incapable, par toute sa constitution morale, de commettre le crime, peut néanmoins éprouver des mouvements criminels. » (Georges Eliot.)

les jours ardents de notre jeunesse il est à trop grande distance, ce fantôme qui nous attend au delà du tombeau; et les douceurs de ce monde qui sont irrésistibles se trouvent trop près. Chaque chose en son temps : aujourd'hui les doux péchés contenus dans un corps frais et tendre, mine de voluptés; demain la conversion peureuse du pécheur vidé, et son grotesque repentir. On nous dit bien que pour plaire à Dieu il faut être bon, honnête, pratiquer toutes les vertus : plus tard! nous nous expliquerons avec lui là-dessus. Mais quand la maladie nous terrasse elle nous fait penser à lui; bloqué dans un lit de souffrance, il nous vient aux lèvres des oraisons gémissantes : on se sent plus près du ciel que la terre. C'est l'approche de la mort surtout qui nous fait invoquer Dieu; à nous convertir à ce moment nous n'avons plus rien à perdre; nous offrons à Dieu les hoquets de notre agonie, notre râle, les relents fétides de notre prochaine décomposition; il n'est plus de porte ouverte que de son côté et nous lui crions : « Ça y est, je viens à toi : pardonne! » Nous tombons dans ses bras, anéanti, souillé de nos ignominies, bavant des mots d'amour tardif qu'un retour de force nous fera rétracter en riant; quelle piètre comédie! que ce dernier acte de la vie est immonde! car c'est avec l'incertain et l'invisible qu'il est permis d'en prendre à son aise et d'agir avec scepticisme, cyniquement.

Le cynisme envers les faibles. — Les faibles sont légion : ce sont tous ceux qui sont placés en état d'infériorité momentanée ou durable. Il n'est aucun de nous qui, à son jour, ne puisse rentrer dans cette classe; dès lors malheur à nous; *Væ victis!* on ne se gêne pas avec les vaincus!

Qui sont-ils? Ce sont les pauvres, les lutteurs malheureux, les quêteurs de services, vermine dont il faut se débarrasser; c'est le malade qui est brusqué, injurié, à qui on fait payer cher les soins qu'il faut bien lui donner; c'est le domestique relégué dans des chambres inhospitalières, nourri de nos déchets; ce sont nos employés, nos subalternes, et tous les gens en fâcheuse posture à qui nous imposons des contrats draconiens. C'est aussi le peuple incorporé par la conquête étrangère, qui sert sous le fouet du vainqueur; ce sont les proscrits traqués des guerres civiles, et ceux à qui on refuse toute justice dans les partis d'opposition.

On se permet tout contre le faible qui est incapable de se défendre, de protester : l'insolence, les brimades, le rire, toutes les grossièretés, toutes les incongruités. Nous en sommes à craindre que ce malheureux, cet épuisé, ce naufragé sinistre ne s'attache à nos pas, n'embarrasse nos mouvements; qu'il nous dérobe notre temps, nos

forces, notre argent! Notre intérêt est qu'il disparaisse, qu'il meure au plus tôt. D'ailleurs, en tout état de cause, qu'il fait bon se venger contre plus infortuné que soi! Souffrance pour souffrance : la vie nous a été si dure! Écrasons les faibles! piétinons-les! C'est ici l'épanouissement de notre lâcheté secrète, la fête bruyante du cynisme exultant.

Le cynisme familier. — Le cynisme intervient à tout instant dans les actes communs de l'existence. — Le garçon d'hôtel maltraite un client dont il n'attend pas de pourboire; le cavalier brutalise son cheval, particulièrement s'il ne lui a pas coûté cher; le parvenu redouble d'impolitesse à mesure qu'il s'élève, et, après en avoir tant essuyé, administre à son tour des rebuffades; nos amis se rapprochent de nous ou s'éloignent, selon que la fortune nous est favorable ou nous trahit; nous exploitons le cœur sans défense et l'attendrissement de ceux qui nous aiment; on insulte le malheur et on prend plaisir à souiller l'innocence.

Cette revue, à qui il faut mettre un terme, des manifestations du cynisme, est pour montrer qu'il est un sentiment qui fait partie de toutes les situations, qu'il se mêle à notre vie entière et que l'analyse ne saurait l'épuiser.

Emile Tardieu.

CARACTÈRE DE L'HISTOIRE

I

Nous voulons exposer à nouveau notre théorie sur la nature de l'histoire, en prenant pour point de départ une objection que M. Lacombe élève contre M. Rickert, l'éminent logicien de l'université de Fribourg en Brisgau. Dans un article, inséré dans la *Revue de synthèse historique*, M. Lacombe combat l'opinion partagée par M. Rickert et par moi, que l'histoire ne s'occuperait que de l'individuel, et que le général ou plutôt l'universel formerait l'objet des sciences de lois. Notre contradicteur croit pouvoir objecter que « l'histoire doit s'occuper aussi de ce qui est commun, similaire, collectif[1] ».

Mais ni M. Rickert, ni moi, n'avons jamais soutenu le contraire. Par exemple, dans mes *Principes fondamentaux de l'histoire*[2], je pose « qu'un fait, pour être historique, doit revêtir un caractère social, qu'il doit s'étendre à un groupe plus ou moins nombreux d'individus, et qu'un fait purement singulier ne saurait jamais constituer la matière de l'histoire, à moins qu'il n'ait une portée générale ». (p. 252).

Il faut donc préciser d'abord le sens du terme *individuel*, sans quoi nous risquerions de ne pas nous entendre, chacun de nous parlant une autre langue.

Ce terme signifie pour nous *ce qui ne se rencontre qu'une seule fois dans le monde*, sans égard si le fait est singulier, c'est-à-dire n'appartient qu'à un seul corps ou être, ou général, c'est-à-dire s'il comprend une collectivité, s'il est commun à plusieurs. C'est ainsi que nous considérons comme individuels : l'inclinaison de l'axe des planètes sur leur orbite, inclinaison particulière pour chacune d'elles (et dont nous ne savons pas si elle se rencontre à des degrés pareils, pour d'autres planètes, appartenant à d'autres systèmes solaires); la hauteur de chaque pic de montagne; le cours de chaque fleuve avec

1. *L'Histoire comme science à propos d'un article de M. Rickert*, par Paul Lacombe. *Revue de synthèse historique*, IV, p. 1 et suivantes.
2. Paris, 1899, Leroux.

ses sinuosités, toujours autres pour chacun d'eux; la stratification des couches terrestres qui ne sont jamais répétées dans le courant du temps; les espèces de plantes et d'animaux disparus qui n'ont peuplé la terre que pendant une époque déterminée; tous les faits historiques, attendu qu'ils ne se sont produits qu'une seule fois dans le passé, tels que : les empires égyptien, babylonien, perse, la civilisation grecque, la conquête macédonienne, la domination romaine, l'invasion des barbares, la féodalité, l'empire de Charlemagne, les croisades, l'émancipation des communes, l'affermissement de la royauté, l'absolutisme du XVIIe siècle, la Révolution française, l'empire de Napoléon, et ainsi de suite.

Tous ces faits et leurs semblables ne sont nullement des faits singuliers; tous possèdent un caractère général plus ou moins étendu et pourtant nous leur appliquons la dénomination d'individuel, *parce qu'ils ne se rencontrent qu'une seule fois dans les formations de l'espace ou dans celles du temps.*

Pour déterminer le caractère de l'histoire, nous n'avons pourtant besoin que de l'individuel par rapport au temps, et il est parfaitement indifférent si les faits sont universels ou individuels (de caractère général bien entendu), quant à l'espace. Les faits les plus universels comme espace peuvent entrer dans le cadre de l'histoire, aussitôt qu'ils sont individualisés dans le temps, c'est-à-dire qu'ils ne se sont produits qu'une seule fois dans les siècles écoulés. C'est ainsi, qu'hypthétiquement du moins, l'univers a passé de la nébuleuse originaire, par des étapes successives qui ne se sont jamais répétées dans le courant du temps, au monde stellaire de nos jours. Il en est de même des transformations subies par l'écorce terrestre. Les stratifications des diverses roches, quoique constituant des faits universels comme espace (attendu qu'ils sont les seuls de ce genre que nous connaissons), n'en sont pas moins individualisées dans le temps, ne s'étant produites qu'une seule fois dans les siècles disparus. Il en est de même des faits de l'histoire humaine qui possèdent, dans les premières époques du développement, un caractère également universel, identique pour tout le genre humain (terrestre, le seul que nous connaissons), et qui plus tard s'individualisent dans l'espace, par suite de leur différenciation. Tous ces faits de l'histoire humaine, qu'ils soient universels ou individuels quant à l'espace, sont toujours individuels quant au temps. On n'a vu qu'une fois l'époque de la pierre brute, une fois aussi celle de la pierre polie et celle de bronze. Les hommes d'un pays ont passé aussi une seule fois de l'état de chasseurs à celui de pasteurs, puis d'agriculteurs.

Quand même les faits historiques se répètent, cette répétition est tellement différenciée que les faits qui semblent se répéter constituent en réalité des faits absolument nouveaux. C'est ainsi que la production littéraire s'est manifestée à toutes les époques; mais dans chacune d'elles, elle a revêtu son caractère particulier. Autre est la littérature classique des Romains du temps d'Auguste et autre celle de même nature de la France sous Louis XIV. Ce qui est important à considérer dans ces deux floraisons littéraires, ce n'est pas le fond commun humain, la tendance d'exprimer le beau par le langage, mais bien la forme différente dans laquelle cette tendance a été incorporée. Il en est de même de tous les autres faits de l'histoire. Tous se répètent, car l'homme reste toujours le même, avec ses besoins, ses aspirations, ses facultés; mais le contenu de ces clichés change continuellement et donne naissance à des produits toujours différents, qui n'apparaissent qu'une seule fois dans le cours des âges et qui, pour cette raison, possèdent un caractère individuel.

Il en est tout autrement des faits universels dans le temps, c'est-à-dire de ceux qui se répètent indéfiniment, avec certaines différences, bien entendu, mais des différences qui n'ont aucune importance et que l'on peut négliger, pour ne s'en tenir qu'à l'essence du fait répété.

Nous ferons, pour cette classe de faits, les mêmes observations que nous avons faites plus haut, en ce qui concerne les faits de succession, qu'il est également indifférent si les faits de répétition sont universels ou individuels quant à l'espace, et que la seule note qui la distingue des faits historiques, *c'est qu'ils sont universels quant au temps*, c'est-à-dire qu'ils se répètent d'une façon identique à toutes les époques. C'est ainsi que l'inclinaison de l'axe de la terre sur son écliptique, inclinaison qui est de 23 degrés, est unique et particulière à notre globe (nous ne pouvons savoir si cette inclinaison se retrouve dans d'autres systèmes solaires). Elle constitue donc un fait individuel quant à l'espace, mais ce fait individuel, donnant naissance dans l'éternité à une répétition constante, l'alternance des jours et des nuits (de la façon dont elle s'effectue dans les diverses régions), est générateur de faits de répétition et non de faits de succession. Quant aux faits universels comme espace (bien entendu dans la limite de nos connaissances) citons : la révolution des planètes autour du soleil; la circulation de l'eau sur la terre; l'échange d'oxygène et d'acide carbonique entre les plantes et les animaux; les faits dus à l'instinct de conservation des êtres vivants; les lois logiques et psychologiques de la pensée; le jeu des sentiments, etc., etc., — faits qui se sont produits, se produisent et, nous pouvons l'affirmer, se produiront aussi dans l'avenir et, par

conséquent, constituent des faits universels dans le temps qui se répètent toujours de la même façon et sans changements importants.

Mais quelle raison nous autorise à affirmer que *les faits de répétition se reproduiront éternellement dans l'avenir*? C'est la *foi* que nous avons dans la constance des lois de la nature qui nous pousse à cette conclusion qui ne saurait être basée sur l'expérience, cette dernière ne pouvant être appliquée aux choses futures. Sans cette foi profonde dans la continuité des procédés de la nature, l'induction et la science seraient impossibles. Mais, par la même raison, nous pouvons affirmer que *les faits de succession qui se sont produits une fois ne se reproduiront plus jamais*. Cet axiome est la contre-partie du précédent. La même *croyance* qui nous pousse à admettre, sans démonstration, que la répétition sera éternelle, nous force à accepter aussi le principe de l'éternel changement des choses instables.

La distinction entre la répétition et la succession est donnée par le rapport des faits au temps seul. Les faits peuvent, dans les deux cas, être universels ou individuels quant à l'espace; ce n'est pas ce qui établit leur caractère de faits de répétition ou de faits de succession. Si ces faits, universels ou individuels quant à l'espace, sont universels quant au temps, c'est-à-dire s'ils se reproduisent toujours, nous avons la *répétition*. Si, au contraire, ils sont individuels quant au temps, c'est-à-dire s'ils ne se produisent qu'une seule fois dans le courant des âges, nous avons la *succession*.

Quand nous disons donc, M. Rickert et moi, que l'histoire ne s'occupe que des faits individuels, nous avons en vue l'*individualisation de ces faits par rapport au temps*, c'est-à-dire la circonstance que ces faits, sans égard s'ils sont universels, généraux ou singuliers, à portée générale, quant à l'espace, ne se sont produits qu'une seule fois dans les temps passés et ne se reproduiront plus jamais dans la même forme dans l'avenir. Voilà le sens qu'il faut attacher au terme d'individuel.

Examinons maintenant, à la lumière de ces notions, scientifiquement précisées, les objections que l'on apporte contre notre principe, que l'histoire ne s'occupe que de l'individuel.

M. Lacombe dit, entre autres, que « si tous les hommes d'un pays donné, dans un temps donné, n'avaient absolument rien de commun, s'ils différaient du tout au tout, n'avaient point de consentement, il semble, conformément à la théorie de M. Rickert, que ce serait là de la matière historique éminemment intéressante. Hé bien! j'en doute et j'incline au contraire à penser qu'il n'y aurait là pas de matière propre à un narré historique ». M. Lacombe a parfaitement raison;

seulement il n'observe pas que l'individuel ne saurait avoir une valeur historique que lorsqu'il a une portée générale, et nous avons vu que l'individuel dans le temps peut être non seulement général mais même universel dans l'espace. L'objection de M. Lacombe porte à faux.

Continuant, notre contradicteur objecte encore que « lorsqu'un homme exceptionnel réussit, c'est qu'il s'est aidé, contre la partie résistante du milieu, d'une autre partie de ce milieu, d'un certain nombre d'hommes ayant entre eux et avec lui-même des sentiments communs ou des idées, des aspirations ou des habitudes communes ». Parfait! Mais est-ce qu'une pareille circonstance enlève le caractère individuel du fait réalisé en commun par le grand homme et par ceux qui le soutiennent? Voltaire, Napoléon, Bismarck ont-ils reparu dans le courant du temps et leur œuvre n'est-elle pas un fait absolument unique et donc individuel dans le temps et aussi dans l'espace? Leurs faits sont-ils communs à toute la masse du genre humain et ne sont-ils pas circonscrits dans une époque, sans précédents identiques et sans répétition future identique possible?

M. Lacombe dit encore que « lorsque le botaniste, considérant une famille de plantes, les rosacées par exemple, me donne la formule des caractères communs à toute la famille, son procédé logique est absolument semblable à celui de l'historien qui me donne la formule du caractère anglais ou français. Et si cet historien crée aussi de l'individualité, autant il en faut dire du botaniste. Et si M. Rickert dit que ces groupes que l'historien constitue ainsi par une abstraction qui ne relève que les similitudes, ces groupes sont limités dans le temps et dans l'espace, eh bien! est-ce qu'il n'y a pas en zoologie et en botanique des espèces de plantes et d'animaux qui sont confinées sur une aire géographique et d'autres qui, étant disparues, sont délimitées dans le temps? » La réponse est très facile, si nous nous en tenons au sens du terme individuel que nous avons établi plus haut. Les rosacées restent toujours telles, au moins tant qu'il y en aura sur la terre, pendant que le caractère anglais ou français change à chaque instant, sous l'influence du milieu et des événements qui se déroulent à tout moment sur le fond psychologique et physiologique originaire. S'il y a des espèces de plantes et d'animaux confinées sur une seule région, ces formations sont individualisées quant à l'espace, mais elles sont éternelles quant au temps; et s'il y en a qui disparaissent, celles-là rentrent dans le domaine du développement de l'histoire; ces formations organiques étant individualisées aussi dans le temps.

L'histoire donc, dans son acception la plus large, expose le déve-

loppement de l'univers dans son entier, à commencer par celui de caractère hypothétique de la formation des corps célestes, passant par la géologie et la transformation des organismes pour aboutir au développement de l'esprit humain auquel on applique spécialement le nom d'histoire. Les transformations matérielles se sont opérées par le moyen des faits universels dans l'espace, pendant que celles de l'esprit ne se sont accomplies par de pareils faits qu'au moment où cet esprit se détachait de la matière. Plus tard, c'est par des faits individualisés aussi dans l'espace que le développement de l'esprit se fit jour. Mais, dans tous les cas, les faits universels, tout aussi bien que ceux de caractère individuel quant à l'espace, *ont toujours été individualisés quant au temps*, c'est-à-dire qu'ils ne se sont produits qu'une seule fois dans le courant des âges, ponr ne plus se reproduire jamais.

Or, l'histoire poursuit comme but, précisément cette exposition du développement des faits individualisés comme temps et qui ne se répètent jamais d'une façon identique, quoique ces faits soient généraux et même quelquefois universels comme étendues.

II

Mais il nous faut maintenant élucider une controverse existant entre nous (M. Rickert et moi) et M. Lacombe, controverse qui a trait à la question des lois en histoire. Il est vrai que M. Lacombe évite d'employer ce terme de *lois* pour les généralités de l'histoire. Mais s'il évite le mot il n'en pense pas moins à la chose. Il soutient que « l'histoire est destinée aussi à *former un système de concepts généraux, tout comme le font les sciences naturelles*; qu'il y a une forme d'histoire qui peut être scientifique à la façon de la science naturelle; une histoire qui, après avoir observé les *complexus* des faits particuliers, tirera de ces faits des similitudes, c'est-à-dire des généralisations plus ou moins étendues. Au moyen de l'hypothèse, des expériences, des observations vérificatrices, au moyen de la déduction, elles seront rattachées à des principes, à des forces psychiques constantes. Cette science historique, à raison de sa complexité, beaucoup plus grande, n'aura pas ce degré de précision et de certitude dans l'explication que l'on voit aux sciences naturelles; mais ce sera une différence dans le résultat, dans le succès du travail; ce ne sera pas une différence essentielle, fondamentale dans les procédés et la méthode employés par les travailleurs ». M. Lacombe pense donc qu'entre l'histoire *lato sensu* — les sciences du développement — et les sciences théoriques, c'est-à-dire celles

des faits de répétition, il n'y aurait pas de différence fondamentale quant au système de vérités qu'elles veulent formuler; qu'il ne s'agirait que de la précision plus ou moins grande à laquelle les mêmes genres de vérités peuvent atteindre dans l'une ou l'autre de ces deux classes de sciences.

Or, voilà précisément le point que nous contestons formellement. Entre les sciences de la répétition et les sciences de la succession (géologie, théorie de la descendance, histoire proprement dite) il n'y a pas seulement une différence de degré quant au système de leurs vérités, *mais bien une différence de nature*. Autres sont les vérités établies par les sciences théoriques et autres celles dont s'occupent les sciences historiques. Les sciences des faits de répétition formulent leurs vérités sous forme de lois, chose que les sciences historiques sont incapables de faire dans le même sens et dans la même mesure que les sciences théoriques. A la place des *lois*, les sciences historiques établissent, comme vérités générales également, les *séries*. Exemples : L'astronomie formule les lois des révolutions des planètes autour de leurs centres d'attraction, la physique les lois de répétition de la chute des corps, de la dilatation des gaz, de la réflexion et de la réfraction de la lumière, de la propagation des ondes sonores; la chimie, celles de la combinaison moléculaire des corps; la mécanique, celles qui règlent les mouvements et leur combinaison avec l'action des masses; l'économie politique, les rapports entre les forces qui gouvernent les mouvements de la richesse publique; la psychologie, le mode de production des phénomènes de l'esprit. Tous les faits étudiés par ces diverses sciences *se répètent continuellement de la même façon*, sans différences essentielles entre leur mode de manifestation; si ces sciences sont en état de formuler des lois, cela arrive précisément parce que les faits singuliers ressemblants peuvent être subsumés en des faits généraux qui ne sont autre chose que les lois. Car, qu'est-ce que la loi de la chute des corps? C'est la chute d'un seul corps qui se répète *partout et toujours* de la même manière. Qu'est-ce que la loi de l'offre et de la demande? L'effet d'une offre et d'une demande qui se répète aussi *partout et toujours*. Qu'est-ce la loi de l'alternance des saisons sur la terre? C'est la répétition éternelle du même retour de faits qui ne se produisent que *sur notre planète*, de cette façon particulière. Une loi peut donc être formulée toute les fois qu'*un fait universel ou même individuel quant à l'espace, est universel quant au temps*, c'est-à-dire lorsqu'il se répète *toujours de la même façon*. Et pourquoi même le fait singulier peut-il donner naisssance à une formule universelle? C'est parce que, se répétant continuellement,

cette répétition infinie peut revêtir la forme de la loi universelle quant au temps. Exemple : *toujours* l'inclinaison de 23 degrés de l'axe de la terre sur son écliptique donnera naissance à la succession des saisons, telle qu'elle se manifeste à la surface de la terre. Un fait peut donner naissance à la loi, toutes les fois qu'il est identique à lui-même. L'essence d'un seul fait constitue la loi. Les lois ne sont donc que des faits généralisés, ou plutôt universalisés. Il n'est pas besoin et il n'est pas même possible d'étudier et de comparer tous les faits similaires, pour en extraire la loi. Les faits futurs ne sauraient l'être, et pourtant la loi comprend dans sa formule aussi les faits futurs : *toujours*. Pourquoi? Parce que les lois sont formulées par l'induction, opération mentale qui a sa raison d'être dans la foi profonde que nous avons dans l'uniformité d'action des forces naturelles. Quelquefois même ces lois sont formulées par une puissante intuition de la vérité qui établit à l'induction d'un seul coup. L'existence des lois dans les sciences théoriques rend presque inutile l'examen des faits singuliers. Aussitôt qu'un fait de cette nature peut être subsumé sous une loi, il devient parfaitement clair et les circonstances singulières qui accompagnent sa production n'ont plus qu'une importance secondaire.

Examinons maintenant les faits successifs. Exemples : la succession des roches sédimentaires dans les terrains secondaires ou tertiaires; les transformations successives par lesquelles ont passé les sauriens pour se métamorphoser en oiseaux, ou bien celle de l'*elephas antiquus* pour aboutir à l'éléphant de nos jours; ou bien les vicissitudes par lesquelles a passé l'empire allemand pour arriver à sa forme unitaire actuelle, ou la transformation de la poésie dramatique française à partir des mystères jusqu'au théâtre de nos temps, etc.

Chacun de ces faits, qu'il soit universel ou individuel, quant à l'espace (stratification terrestre, transformation des organismes d'une part, faits historiques de l'autre), est *individuel quant au temps*. Les uns et les autres ne se sont produits qu'une seule fois dans le cours des temps et ne se reproduiront plus jamais; chaque fait est unique et ne ressemble à aucun autre, d'une façon complète. Le terrain jurassique est autre que le terrain crétacé et ce dernier que le terrain carbonifère. L'*elephas antiquus* est autre que l'éléphant de nos jours. Les mystères sont autres que les farces et celles-ci autres que les tragédies. Comment peut-on généraliser, c'est-à-dire universaliser ces faits dissemblables ? Commment en peut-on extraire l'essence commune et la formuler en loi ? Comment peut-on sous-entendre dans cette formule la notion *toujours* ? Comment donc

peut-on formuler des lois dans le développement successif? Les faits étant uniques, c'est-à-dire *individualisés dans le temps*, leur répétition identique devenant impossible, une formule unique de leur manifestation ne saurait être donnée. Comment exprimer par exemple, sous forme de loi, les péripéties qui amèneraient la chute de l'empire romain, ou les expéditions des Croisades, ou l'extension de la puissance des Arabes, ou la rivalité entre la France et l'Autriche, ou le développement des guerres de religion dans les divers pays de l'Europe où elles s'étendirent? Le développement, la succession est constituée non plus par des faits de répétition qui peuvent être subsumés dans une formule abstraite, mais bien par des séries individuelles de faits qui s'enchaînent les uns aux autres *sans plus jamais se répéter d'une façon identique*. On peut bien enserrer aussi le développement dans les idées générales, mais ces idées seront absolument différentes de celles qui constituent les lois de la répétition. Elles ne contiendront pas l'essence de ce qui se reproduit *toujours*, mais bien l'idée de ce qui ne se produit *qu'une fois*. Elles poursuivront le développement à partir d'un noyau, à travers les étapes successsives qu'il parcourra, *pour arriver à un résultat*, et la reproduction de la ligne, suivie par les faits enchaînés les uns aux autres, constituera l'expression générale de ce développement.

Les lois de la propagation des ondes sonores feront *toujours* prédominer les sons hauts sur les sons bas; celles de la cristallisation des minéraux pousseront *toujours* la pyrite de fer à arranger ses molécules dans la forme cubique; la loi de l'économie du travail déterminera *toujours* les hommes à inventer des instruments pour alléger leur peine; la loi de la répétition des impressions aura pour effet d'imprimer *toujours* des traces de plus en plus profondes dans l'esprit, etc., etc.

D'autre part, la Renaissance aura pour résultat d'élargir l'horizon intellectuel de l'humanité *européenne* entre *les XIII*e *et XVII*e *siècles*; l'affermissement du pouvoir royal en France aura pour conséquence de conduire la *société française* de la forme féodale à l'absolutisme asiatique de *Louis XIV*; le développement des libertés en *Angleterre* conduira de l'absolutisme de *Guillaume le Conquérant* à la *constitution de 1688*; les péripéties de la Révolution française auront, entre autres conséquences innombrables, d'une part celle de donner le jour à une série nouvelle : la lutte, *en France*, entre les *principes monarchiques et l'idée républicaine*; de l'autre, *dans presque toute l'Europe*, d'introduire les *idées de liberté, d'égalité et de justice dans la constitution des États*. Toutes ces idées, générales aussi, qui se rapportent au développement, n'ont pas le caractère de lois. Elles

ne formulent que des séries de faits qui ne se sont produits *qu'une seule fois* dans le courant du temps et ne se *reproduiront plus jamais*; précisément l'inverse de la notion de loi, qui donne la formule des faits qui se sont *toujours* produits et se reproduiront *toujours*.

III

Nous savons bien que les sociologues ont voulu tourner la difficulté insurmontable qui s'opposait à ce que les faits de l'histoire fussent formulés en lois. Aussi imaginèrent-ils de trouver dans l'histoire des lois *sui generis*, c'est-à-dire des *répétitions éternelles de successions, de développements*. Considérant les séries entières des faits successifs, comme des faits singuliers, ils ont tâché de les réunir en faisceaux et d'en tirer des lois, par les mêmes procédés que les sciences de lois appliquent aux faits singuliers de l'éternelle repétition. C'est ainsi qu'ils ont essayé de formuler la *loi de l'évolution religieuse* qui serait que les conceptions religieuses ont toujours passé par trois états consécutifs : le fétichisme, le polythéisme et le monothéisme (Spencer, Bresson, Gumplowitz); la *loi de l'évolution politique* donnée par la formulo : que la série politique commence par l'anarchie, passe par le clan familial, la tribu républicaine d'abord, monarchique et aristocratique ensuite, arrive à la monarchie despotique, puis enfin, par un retour amendé vers ses origines, aboutit au gouvernement parlementaire (Letourneau, Ferron); la *loi de l'évolution de la peinture* qui commence par être religieuse, pour détacher comme rameau parallèle la peinture mythologique qui devient à son tour historique; de cette dernière se détache d'abord le portrait qui donne à son tour naissance au genre, pour passer ensuite, par le paysage, à la nature morte (Brunetière).

Une autre loi, concernant le développement des arts en général, veut établir la succession suivante à laquelle ce développement obéirait *toujours* : l'architecture est toujours antérieure à la sculpture, et cette dernière à la peinture. Chacun de ces arts repose, est construit sur l'autre; puis il s'en différencie successivement et cela est vrai de toutes les civilisations; c'est ce qui fait le caractère abstrait de cette loi, à la fois statique et dynamique (De Greef).

Malheureusement pour les sociologues et heureusement pour la vérité, pas une de ces *lois* ne peut soutenir le contrôle des faits. Ce sont des généralisations arbitraires qui n'ont pas le moindre fondement dans la réalité des choses. Nous l'avons démontré largement dans le chapitre VIII de nos *Principes fondamentaux* (p. 201-251).

Notre démonstration a été entourée jusqu'à présent d'un silence

complet, par tous les sociologues. Aucun d'eux n'a répondu quelque chose à nos objections, et cela pour la bonne raison qu'on ne peut rien trouver à opposer à une démonstration de faits.

Les sociologues sont très forts, tant qu'il ne s'agit que de faire de la théorie sur l'histoire; mais ils se gardent bien d'appliquer leurs idées aux faits qui se refusent à se coucher sur le lit de Procuste de leurs lois. Tant qu'on n'aura pas démontré le bien-fondé des lois de l'histoire, par leur application aux faits, et tant qu'on n'aura pas renversé la démonstration donnée par nous de l'inexistence réelle de ces lois, nous serons toujours en droit d'en contester la validité. Ce n'est pas par le silence et d'une façon subreptice que la science s'enrichit de vérités. Ces dernières veulent être établies à la lumière du jour et par une discussion large et sincère des principes et des faits qui leur servent de base.

Il y a une très bonne raison pour laquelle les lois historiques, basées sur la généralisation des séries de même genre, ne sauraient jamais aboutir.

Pour que la chose fût réalisable, il faudrait que les diverses séries dont on veut extraire la loi générale fussent *similaires*; car le principe de la généralisation ne peut être appliqué, tant pour la formation des notions que pour celle des lois, que sur des éléments: représentations, faits, actions ou événements (*par conséquent aussi successions d'événements*) similaires.

Mais ce qui caractérise précisément les séries historiques, c'est qu'elles sont, chacune, uniques et particulières, et que la partie dissemblable constitue leur élément important. Quoique toutes ces séries se développent sur un fond commun humain, attendu que l'homme présente partout les mêmes formes de la pensée, et que les séries ne sauraient comprendre, partout où on les rencontre, que des faits économiques, politiques, religieux, moraux, littéraires, artistiques ou scientifiques, chacune de ces séries se développe chez les différents groupes, dont se compose l'humanité, *d'une façon particulière*, et c'est précisément cette originalité de chaque développement qui en forme la note caractéristique. Pour généraliser ces différents développements dans une formule unique, il faut violenter les faits, *négliger les différences* et s'en tenir rien qu'à une apparente ressemblance. Mais *cette omission des différences efface précisément le caractère essentiel des faits successifs* qui n'existent, comme tels, que par les différences qui se trouvent entre les faits de la même classe, tant successivement que dans leurs séries parallèles. *Si cette différence n'existait pas, la succession n'existerait pas non plus; elle serait remplacée par la répétition*. Comme le dit très bien M. de Greef:

« Où l'abstraction devient dangereuse et souvent nuisible, c'est lorsque, dans l'étude de phénomènes appartenant à un groupe spécial et plus complexe de la hiérarchie des sciences, elle supprime précisément les propriétés spéciales qui seules justifient la constitution de ce groupe en science particulière indépendante. Ces audacieuses généralisations ont le grave défaut de *supprimer les caractères spéciaux des phénomènes* pour mieux les expliquer; en réalité elles suppriment le problème, ne le résolvent pas [1]. » Et si M. de Greef, lorsqu'il formulait ce principe, avait en vue les généralisations vraies et existantes des sciences de la répétition, qu'en sera-t-il lorsque ces généralisations ne seront que des conceptions imaginaires, comme le sont les prétendues lois historiques?

Nous avons vu que dans le développement de la *matière* inorganique (couches terrestres) et organique (plantes et animaux), les faits présentaient un *caractère universel quant à l'espace* et que l'élément individuel qui les relie dans la succession est donné par le temps seul, ces faits étant confinés dans un intervalle de la durée et ne se reproduisant plus jamais. L'homme s'est détaché petit à petit des formations matérielles et a transporté le développement du domaine des formes extérieures dans l'*intérieur de son esprit*. Les premières étapes du développement humain, lorsque ce dernier était encore emprisonné dans les langes de la matière, ont dû donc posséder jusqu'à un certain point le caractère *universel comme espace* des faits géologiques. Voilà pourquoi les premiers pas de tous les peuples dans la voie du progrès présentent une ressemblance assez prononcée. C'est cette ressemblance initiale de toutes les formes de la vie sociale qui a induit en erreur les sociologues, en leur faisant admettre l'idée, absolument fausse, d'un développement identique, non seulement chez tous les peuples de la terre, mais aussi dans tout le courant de l'histoire, développement qu'ils croient pour cette raison formulable en lois. Ils se sont laissés tromper par la ressemblance des commencements et ont conclu trop précipitamment que cette ressemblance était permanente.

Mais chez les peuples supérieurs qui sont en état de dépasser les premiers rudiments de la civilisation, la ressemblance initiale ne tarde pas à disparaître. Le caractère différent de chaque groupe ethnique passe bientôt à travers les manifestations de la vie psychique; le rôle des individualités s'accentue de plus en plus; les législateurs apparaissent qui transforment l'organisation politique et sociale des peuples; les fondateurs des religions modifient

1. *Les lois sociologiques*, p. 47.

leurs croyances; les artistes, leurs arts; les hommes de science viennent élargir leur horizon intellectuel. C'est ainsi que l'élément individuel, et assez souvent l'intervention fortuite du hasard viennent compliquer le jeu des forces générales et impriment à l'âme de chaque groupe humain une marche particulière. Les séries divergentes auxquelles ce développement donne naissance ne peuvent plus être réunies en faisceau, pour en extraire des lois au moyen de la généralisation, car la base de cette opération logique, la *similarité des séries, a disparu* [1].

Voyons maintenant si, malgré l'essai avorté des sociologues, d'imaginer des lois de développement, analogues à celles de la répétition, c'est-à-dire des lois qui règlent la manifestation de la succession, comme les autres règlent la manifestation de la répétition, il n'est pas possible de trouver tout de même un terrain où des lois de développement puissent être formulées?

Pour arriver à la solution de ce difficile problème, il faut d'abord observer que les lois sont de deux sortes : ou bien elles n'expriment que le mode régulier d'après lequel se manifeste l'action des forces de la nature sans aucune relation avec les faits, ou bien ces lois règlent la manifestation des faits eux-mêmes, c'est-à-dire l'action des forces naturelles *incorporée dans les circonstances de l'existence*. Dans le premier cas, nous avons les lois *abstraites*; dans le second, les lois *concrètes*.

Dans la répétition, les circonstances sont aussi permanentes et ne changent pas avec le temps. Il en résulte que les faits sont toujours identiques et ces faits, universels quant au temps, constituent les lois concrètes de production des phénomènes. Dans la succession au contraire, les lois abstraites s'incorporent dans des circonstances toujours changeantes et donnent naissance aux faits successifs et aux séries qui les relient les uns aux autres. Les lois abstraites de la succession ne peuvent jamais donner naissance à des lois concrètes de production des phénomènes, *attendu que le second élément nécessaire à la production des lois concrètes, les circonstances de caractère universel quant au temps, fait défaut.*

C'est ainsi que la force de la gravitation se manifeste par la loi abstraite que les corps s'attirent en raison directe des masses et en raison inverse du carré des distances. Ce principe abstrait, qui formule seulement le mode d'action de la force naturelle de la gravitation, incorporé dans la circonstance de corps plus lourds que l'eau et l'air et laissés libres à la surface de la terre, ce principe donne

1. Cf. *Les principes fondamentaux de l'histoire*, p. 208-216.

naissance à la loi concrète que ces corps tombent sur son écorce solide, en augmentant de vitesse avec le carré du temps employé à tomber; incorporé dans la circonstance de corps plus légers que l'eau ou l'air, il a pour effet de déterminer la loi concrète de leur ascension dans ces fluides, avec une rapidité inverse, mais dans le même rapport; incorporé dans les corps célestes, avec leur distance du soleil et leur mouvement initial, il donne naissance aux lois des mouvements de ces corps autour de l'astre central. Mais, dans tous ces cas, l'incorporation de la loi abstraite, manifestation de la force de la gravitation, se fait dans des circonstances universelles quant au temps et donne naissance aux lois concrètes : de la chute des corps, de la flottaison, de l'ascension des corps dans l'air, de la révolution des planètes autour du soleil. Prenons un autre exemple dans le monde de l'intelligence : La loi psychologique que la répétition des impressions les grave plus profondément dans l'âme est une loi abstraite qui ne formule que la manifestation d'une force de la nature : la faculté de l'âme de conserver les impressions reçues. Cette loi, incorporée dans la circonstance des notions intellectuelles, aura pour effet d'affermir la mémoire et de faire reproduire plus aisément les idées acquises; incorporée dans les sentiments, elle aura pour résultat de creuser plus profondément le sillon dans lequel ils s'écoulent et de faire vibrer plus facilement l'âme au son de la corde touchée; incorporée dans les actes volitionnels, elle fera passer ces derniers de la forme réfléchie à la forme instinctive. Ces trois incorporations différentes de la loi abstraite de la répétition des impressions donneront naissance aux trois lois concrètes de la fortification de la mémoire, du renforcement des sentiments et de la production des mouvements instinctifs.

Voyons ce qui arrive avec l'incorporation d'une loi abstraite de la succession dans les circonstances du développement, par exemple la loi de l'évolution par le haut et de haut en bas. Cette loi abstraite qui régit tout progrès ou régression intellectuelle s'incorpore dans des circonstances toujours différentes et spéciales à tel peuple, à tel groupe humain et donne naissance non plus à des lois concrètes de manifestation des phénomènes successifs, mais bien à des séries historiques différentes et dissemblables : elle s'applique par exemple à l'influence qu'exerça sur les Romains la civilisation grecque; au mode d'après lequel la Renaissance s'infiltra dans l'esprit des peuples occidentaux; à l'adoption des idées anglaises relatives à l'organisation de l'État, par l'esprit critique français du XVIIIe siècle; à la façon dont les Roumains introduisirent chez eux la civilisation française, etc., etc. Dans tous ces cas et dans tous ceux de même nature,

le progrès s'implanta d'abord dans les éléments supérieurs et descendit peu à peu dans les couches plus basses de la société. Mais quoique la marche du développement fût la même, ce développement n'en est pas moins complètement différent dans tous les exemples rapportés et dans tous ceux que l'on pourrait y ajouter, et cela par la raison que les circonstances, à travers lesquelles la loi travaille, sont complètement différentes. Il en serait de même de la loi que la réaction est inversement proportionnelle à l'action [1], ainsi que des formes générales de la vie intellectuelle : économiques, politiques, religieuses, morales, juridiques, artistiques et littéraires, qui sont comme clichés les mêmes chez tous les peuples, tandis que les corps que chacune de ces formes de la vie prend chez chacun d'eux, diffèrent très profondément.

Les lois de la succession n'existent donc que comme manifestations abstraites des forces du développement. Elles ne peuvent jamais s'incorporer dans des lois concrètes de manifestation des phénomènes successifs, attendu que *le second élément qui est indispensable à l'existence de pareilles lois, l'universalité, dans le temps, des circonstances à travers lesquelles l'action des forces se manifeste, fait défaut.*

Dans toute succession, il faut distinguer deux éléments : celui qui se répète continuellement, le mode d'action de la force naturelle qui pousse les faits au jour, action qui ne saurait jamais changer, et les circonstances à travers lesquelles cette action s'incorpore qui sont, dans la succession, toujours différentes. On comprend donc pourquoi les lois du développement ne peuvent être trouvées que dans le premier de ces éléments, l'action des forces, qui n'est pas soumis à l'influence transformatrice du temps. Aussitôt que les lois de développement veulent embrasser aussi l'élément concret des circonstances, à travers lesquelles les forces agissent, elles sont forcées de détruire l'élément différentiel des séries historiques, et leur généralisation porte à faux. C'est précisément ce à quoi tendent les sociologues.

Les lois de développement ne font donc que formuler ce qui se répète sans changement dans l'histoire. Mais ces rouages éternels qui, passant à travers les circonstances éternellement changeantes de l'existence, sèment en tournant les faits de l'histoire, sont loin de constituer son élément principal. *Ce n'est pas ce qui se répète dans le développement qui en constitue l'essence; mais bien ce qui se modifie continuellement.* L'élément principal de l'histoire de toute formation

1. Sur la formule de ces deux lois, voir *Les principes fondamentaux de l'histoire*, p. 123.

de l'univers (anorganique, organique ou spirituelle) consistera donc dans les modifications qui se montrent une seule fois sur l'océan des temps, pour y sombrer et ne plus jamais revenir. D'autre part, dans les faits de répétition et l'expression de leurs manifestations sous forme de lois, *ce ne sont pas les variations que les faits individuels peuvent présenter qui nous intéressent, mais bien leur essence commune formulée précisément par la loi.* Donc pendant que les sciences de la répétition négligeront l'élément différentiel des faits pour ne retenir que celui de caractères communs, les sciences historiques ne s'occuperont que de cet élément différentiel, rejetant au second plan, et même plus bas, l'élément de la répétition.

Voilà pourquoi les lois du développement n'ont pas une grande valeur pour l'histoire. Nécessairement, l'esprit, qui est toujours porté vers la généralisation, considérera comme un grand triomphe lorsqu'il pourra formuler des abstractions universelles aussi pour la sphère du développement. C'est ainsi qu'ont été saluées comme de magnifiques découvertes la loi de l'évolution universelle formulée par Herbert Spencer que le progrès serait la transformation de l'homogène en hétérogène et la loi biologique de Hæckel que l'ontogénie reproduit la philogénie.

Pourtant ces lois et toutes les autres pareilles n'expliquent pas le développement réel des formations de l'univers. La formule de Herbert Spencer n'explique par elle seule rien, si on n'y ajoute, pour chaque formation, les éléments individuels, à travers lesquels cette loi se manifeste. Cette formule est, par exemple, applicable à la théorie darwinienne du transformisme et résume dans une conception plus générale les principes que le grand naturaliste pose pour le développement organique. Mais le transformisme, malgré les lois de développement qu'il a formulées, n'a pu jusqu'à présent dépasser le caractère d'une simple hypothèse, par la raison que les faits individuels ne sont pas venus encore confirmer les lois abstraites; que la série des transformations des êtres, d'une espèce à l'autre, n'a pu encore être établie; qu'on n'a pu surtout découvrir les chaînons qui relient l'homme aux quadrumanes, dont pourtant il a dû nécessairement sortir. L'hypothèse de Darwin s'impose avec force, à moins qu'on ne veuille recourir à la génération spontanée ou plutôt à la création biblique; mais sa démonstration n'a pas encore été donnée; car la démonstration d'une hypothèse qui se rapporte à un fait individualisé dans l'espace, et d'autant plus dans le temps, ne peut se faire que par le moyen de l'observation directe des phénomènes découverts dans la suite, et non seulement par la concordance de certains faits généraux avec le principe imaginé qui leur sert de

base[1]. Il en de même de toutes les lois de développement que l'on a formulées relativement à l'esprit humain.

Il faut encore observer que, sous ce rapport, les lois de développement ne se distinguent pas des lois de la répétition pure et simple qui accompagnent la succession. C'est surtout entre les lois psychologiques qui travaillent précisément sur un terrain essentiellement mobile, comme l'est l'esprit humain, que cette distinction est difficile à établir. Ces lois, quelle que soit leur nature, représentent toujours l'élément de la répétition éternelle dans la changeante succession. Elles formulent la partie générale du développement qui n'a trait qu'au mode sous lequel se manifestent les forces de la nature qui le poussent au jour. Ce qui intéresse particulièrement dans l'histoire, le développement spécial de chaque série de faits ne trouve son explication que dans les circonstances individuelles à travers lesquelles l'action des forces se produit.

Ces lois prennent souvent la forme de principes ou de maximes du bon sens qui expliquent certaines séries de faits; par exemple, la maxime dérivée d'une loi mécanique suivant laquelle celui qui entreprend une action au-dessus de ses forces finit par succomber, ou bien encore cette autre dérivée d'une loi psychologique qu'un parti ne doit jamais pactiser avec un autre de principes opposés.

Toutes ces lois, tant statiques que dynamiques, y compris leurs dérivés, les maximes et principes pratiques, forment une trame d'idées qui accompagnent, exprimées ou non, l'exposition historique. Bien souvent une loi ou une maxime de ce genre se cache dans une phrase, sous un mot, qui passent inaperçus au premier abord. Par contre, tout le poids de l'exposition et de l'explication repose sur les circonstances de la vie, à travers lesquelles ces forces se manifestent, pour pousser au jour les faits de l'histoire. « *Ce sont donc les faits individuels qui forment l'élément important de l'histoire*, tandis que les lois statiques et dynamiques qui accompagnent le développement sont supposées connues ou ne sont qu'indiquées. »

Si les lois sociologiques dynamiques, c'est-à-dire les lois qui tendent à formuler le mode de production des faits ne peuvent aboutir, les lois abstraites de la succession ne possèdent pas une grande valeur pour l'exposition et la compréhension du passé, attendu qu'elles ne formulent que le mode de manifestation des forces historiques et non le développement concret.

A.-D. XÉNOPOL.

Jassy.

1. Voir notre communication au Congrès d'histoire comparée, Paris, 1900 : L'hypothèse dans l'histoire, *Annales internationales d'histoire, Congrès de Paris*, Paris, 1900, p. 40.



LA LOGIQUE ET L'EXPÉRIENCE

Sur la route de Lannion à Trégastel, au petit village de Guaradur en Pleumeur-Bodou, il existe une pierre de forme assez irrégulière et qui ne mériterait pas de retenir l'attention si la crédulité populaire ne l'avait dotée d'une légende; on l'appelle *min bé roué Gralon*, ce qui veut dire « la pierre tombale du roi Gralon », et la fantaisie d'un tailleur de pierres l'a décorée d'un assez grand nombre de petites croix sculptées en creux et disposées sans aucune régularité. Ces croix, évidemment récentes, n'ont aucune valeur archéologique, mais les gens du pays affirment qu'il est impossible de les compter ou, du moins, si l'on s'y essaie, d'arriver deux fois de suite au même nombre.

Dans un pays où, grâce à l'ignorance générale, le surnaturel particulier court les chemins, on doit s'attendre à rencontrer des miracles de toutes sortes; celui-ci présente néanmoins un intérêt spécial parce qu'il prouve que des gens n'ayant jamais étudié les sciences voient une véritable diablerie dans une exception aux lois de l'arithmétique. Si l'on met sur une table une quantité quelconque d'objets solides et distincts, on *sait* que le nombre de ces objets sera déterminé, indépendamment de la manière dont on s'y prendra pour les compter. Cette certitude est le résultat d'une expérience tellement ancienne dans l'histoire de notre espèce, qu'elle n'a plus besoin d'être vérifiée à nouveau expérimentalement pour s'affirmer à notre *logique*, et je pensais à la pierre ensorcelée de Guaradur en lisant le chapitre de M. Poincaré [1] « sur la nature du raisonnement mathématique ».

Pour étudier la possibilité d'une *démonstration* des propriétés de l'addition, l'illustre géomètre commence en ces termes : « Je suppose qu'on ait défini préalablement l'opération $x + 1$, qui consiste à ajouter le nombre 1 à un nombre donné x » (*op. cit.*, p. 15). Si le nombre x dont il parle était le nombre des croix de la tombe du roi Gralon, l'opération $x + 1$ serait difficile à définir; si, au contraire, le nombre x d'une quantité *quelconque* d'objets donnés est forcément

1. H. Poincaré, *La science et l'hypothèse*, Paris, Flammarion, 1903.

le même quelle que soit la manière dont on répartit les objets pour les compter, cela seul démontre évidemment les propriétés d'*associativité* $[a + (b + c) + = (a + b) + c]$ et de *commutativité* $[a + b = b + a]$, puisque, si l'une quelconque de ces deux propriétés était controuvée, cela renouvellerait le miracle de Guaradur. Du moment, donc, qu'on s'accorde le droit de parler d'un *nombre donné* comme d'une chose qui a un sens précis, il devient ensuite superflu de démontrer les lois de l'addition.

Et cependant, les raisonnements de M. Poincaré ont un intérêt capital; mais ce n'est pas parce qu'ils nous prouvent la légitimité des opérations ordinaires de l'addition; la légitimité de ces opérations est démontrée par une expérience sans cesse renouvelée et seuls ceux qui croient à l'essence divine de l'esprit humain peuvent éprouver l'impression qu'une vérité expérimentalement établie prend plus de certitude quand elle a été retrouvée par un raisonnement : « L'induction mathématique, dit M. Poincaré, c'est-à-dire la démonstration par récurrence, s'impose nécessairement, parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même » (*op. cit.*, p. 24). Les mathématiciens ont l'habitude de parler de l'esprit comme d'un outil d'essence supérieure et dont le fonctionnement est, *a priori*, impeccable, pourvu qu'on s'en serve congrûment.

Les biologistes, au contraire, convaincus que l'esprit de l'homme est, comme tous les autres mécanismes de son individu, le résultat d'un perfectionnement évolutif, ne sauraient attribuer à la logique une valeur absolue. L'instinct est, dit Romanes, « un mécanisme adapté, antérieur à l'expérience individuelle ». J'ajoute immédiatement : « mais postérieur à l'expérience ancestrale et provenant de cette expérience ancestrale grâce à l'hérédité des caractères acquis ». La logique est l'instinct par excellence; c'est le *résumé* héréditaire de l'expérience ancestrale, la quintessence de cette expérience prolongée pendant des milliers de siècles au cours desquels nos ancêtres se sont *frottés au monde extérieur*. Il est donc infiniment probable, grâce au rôle sans cesse actif de la *sélection naturelle*, que notre logique est adéquate à l'ensemble des phénomènes qui ont pu retentir sur la vie de nos ancêtres, mais il n'est pas mauvais, néanmoins, que nous en vérifiions la valeur, avant de nous en servir, dans chaque cas particulier, parce que nous ne savons pas *a priori* quels sont exactement les phénomènes auxquels l'espèce humaine s'est frottée assez longtemps pour en avoir une expérience définitive. C'est précisément cette vérification que M. Poincaré a faite avec le plus grand soin dans le premier chapitre de « la Science et

l'Hypothèse ». Je ne conclurai donc pas avec lui que « la démonstration par récurrence s'impose nécessairement parce qu'elle n'est que l'affirmation d'une propriété de l'esprit lui-même », mais bien que la démonstration par récurrence, qui est l'application de l'esprit au problème de l'addition ou de la multiplication, conduisant à des résultats conformes à ceux que nous fournit l'expérience, cette partie de notre logique est bonne.

Cette manière de raisonner ne manquera pas d'étonner bien des gens. Elle est cependant tout à fait indispensable si l'on se pose les questions par lesquelles M. Poincaré commence le premier chapitre de son livre : « La possibilité même de la science mathématique semble une contradiction insoluble. Si cette science n'est déductive qu'en apparence, d'où lui vient cette parfaite rigueur que personne ne songe à mettre en doute? Si, au contraire, toutes les propositions qu'elle énonce peuvent se tirer les unes des autres par les règles de la logique formelle, comment la mathématique ne se réduit-elle pas à une immense tautologie? » Si nous considérons la logique comme un instinct acquis au cours de l'évolution spécifique, le problème si souvent posé, de savoir quelle est, dans une science donnée, la part de l'expérience et celle du raisonnement, se transformera en celui-ci dont la solution est évidemment beaucoup moins angoissante pour nous : *dans une science donnée quelle est la part de l'expérience individuelle et quelle est celle de l'expérience ancestrale?*

En particulier, cette manière de parler nous empêchera de nous étonner devant la prétendue liberté des *conventions* que l'on reconnaît dans les principes fondamentaux des sciences : « Ces conventions, dit M. Poincaré, se rencontrent surtout dans les mathématiques et dans les sciences qui y touchent. C'est justement de là que ces sciences tirent leur rigueur; ces conventions sont l'œuvre de la *libre* activité de notre esprit, qui, dans ce domaine, ne connaît pas d'obstacle. Là notre esprit peut affirmer parce qu'il décrète; mais entendons-nous; ces décrets s'imposent à *notre* science qui, sans eux, serait impossible; ils ne s'imposent pas à la nature. Ces décrets, pourtant, sont-ils arbitraires? Non, sans cela ils seraient stériles. L'expérience nous laisse notre libre choix, mais elle le guide en nous aidant à discerner *le chemin le plus commode* » (*op. cit.*, p. 3). M. Poincaré revient à plusieurs reprises sur la distinction entre la *liberté* et l'*arbitraire*, relativement aux conventions que nous pouvons choisir comme point de départ; cette distinction me paraît bien subtile; si notre imagination verbale nous permet d'exprimer les fantaisies les plus abracadabrantes, notre logique ne peut sortir d'un cadre qui lui est tracé par sa nature, et sa nature est préci-

sément adéquate à celle des objets du monde où nous vivons; seul un spiritualiste peut croire (doit même croire) à la liberté absolue de l'esprit humain; pour un biologiste, le mécanisme de notre raisonnement est déterminé; écoutez d'ailleurs cette nouvelle citation du même auteur : « La géométrie dérive-t-elle de l'expérience? Une discussion approfondie nous montrera que non. Nous conclurons donc que ses principes ne sont que des conventions; mais ces conventions ne sont pas arbitraires, et transportés dans un autre monde (que j'appelle le monde non-euclidien et que je cherche à imaginer), *nous aurions été amenés à en adopter d'autres* » (*op. cit.*, p. 5).

Je reviendrai tout à l'heure sur cette hypothèse du monde non-euclidien, mais ne voyez-vous pas déjà que si les lois d'un autre monde hypothétique doivent *amener* notre esprit à adopter d'autres conventions, c'est que notre esprit n'est pas *libre* du monde? Oh! je sais bien que M. Poincaré l'entend autrement; pour lui le rôle de l'expérience est seulement de nous guider « en nous aidant à discerner le chemin le plus commode ». C'est là le *leit-motiv* de tout son ouvrage; la seule raison que nous ayons d'adopter plutôt telle géométrie que telle autre, c'est que la première est plus commode. Et vraiment pour quiconque admet l'essence divine de l'esprit humain, l'opinion désolante du grand mathématicien est difficile à combattre; mais il n'en va pas de même pour un déterministe qui étend le déterminisme jusqu'aux phénomènes de l'entendement et qui croit à l'origine évolutive de la logique.

Le danger de la croyance spiritualiste s'est manifesté par l'erreur évidente de certaines personnes qui « ont été frappées de ce caractère de libre convention qu'on reconnaît dans certains principes fondamentaux des sciences. Elles ont voulu généraliser outre mesure et en même temps elles ont oublié que *la liberté n'est pas l'arbitraire*. Elles ont abouti ainsi à ce qu'on appelle le *nominalisme* et elles se sont demandé si le savant n'est pas dupe de ses définitions et si le monde qu'il croit découvrir n'est pas tout simplement créé pas son caprice. Dans ces conditions la science serait certaine, mais dépourvue de portée » (*op. cit.*, p. 3). Voilà le seul reproche que M. Poincaré trouve à faire à l'erreur des nominalistes : « ils ont oublié que la *liberté* n'est pas l'*arbitraire.* » Je voudrais bien connaître une définition précise qui me permette d'établir une distinction entre ces deux termes; pour s'opposer à *arbitraire*, l'expression *liberté* devrait signifier « obéissance aux lois », c'est-à-dire, en un mot, *déterminisme*.

Plaçons-nous donc de nouveau au point de vue déterministe :



L'expérience ancestrale a développé chez nous un mécanisme déductif qui est excellent pourvu qu'on l'applique à un point de départ *réel*, à une notion expérimentale précise; si l'on s'amuse à appliquer la machine déductive à un point de départ *contraire à l'expérience*, qu'obtiendra-t-on? On ne démontrera pas pour cela que la machine est mauvaise, mais on pourra lui faire donner de mauvais résultats. L'histoire des géométries non-euclidiennes est fort intéressante à cet égard.

M. Poincaré démontre que la géométrie ne dérive pas de l'expérience et je me propose de discuter tout à l'heure cette affirmation; en particulier le *postulatum* d'Euclide ne lui paraît pas pouvoir être considéré comme nous étant imposé par la logique; il conclut donc, nous l'avons déjà vu : « que les principes de notre géométrie ne sont que des conventions; mais ces conventions ne sont pas arbitraires et, transportés dans un autre monde (que j'appelle le monde non-euclidien et que je cherche à imaginer), nous aurions été amenés à en adopter d'autres » (*loc. cit.*).

Certainement, *dans un autre monde*, nous serions amenés à adopter d'autres conventions (parce que ces conventions, cela le prouve précisément, ont une origine expérimentale), mais, dans cet autre monde, *que serait notre logique* que M. Poincaré considère implicitement comme invariable? Elle serait évidemment DIFFÉRENTE de ce qu'elle est dans le monde actuel et adéquate aux phénomènes de cet autre monde. Nous ne pouvons pas savoir ce qu'elle serait. En tout cas, appliquer notre logique *actuelle* aux choses d'un monde imaginaire dans lequel $(a + b)$ serait différent de $(b + a)$, ce serait commettre une pétition de principe; les déductions faites, dans le monde non-euclidien, avec une logique originaire du monde euclidien, ne riment à rien [1]. Voici d'ailleurs une phrase dans laquelle M. Poincaré ne s'éloigne pas trop de cette manière de voir : « Ce cadre où nous voulons tout faire rentrer, c'est donc nous qui l'avons fait; mais nous ne l'avons pas fait au hasard, nous l'avons pour ainsi dire fait *sur mesure* et c'est pour cela que nous pouvons y faire rentrer les faits sans dénaturer ce qu'ils ont d'essentiel » (*op. cit.*, p. 5). C'est que nous sommes nous-mêmes dans la nature que nous étudions; nous sommes un résultat des lois naturelles auxquelles nous appliquons nos investigations et, quand nous faisons un postulat *à la mesure de notre logique*, nous le faisons en même temps à la

1. Il ne s'ensuit pas, pour cela, que ces déductions, si elles sont faites avec le souci constant d'éviter des contradictions, conduisent à des contradictions obligatoires. M. Poincaré démontre, par exemple, que la géométrie de Lowatchewsky n'est que la traduction, dans un langage qui paraît humainement absurde, de la géométrie euclidienne.



mesure du monde que nous habitons. Si donc nous avons la précaution de prendre un point de départ expérimental et d'y appliquer notre logique (dans les limites où nous avons le droit de le faire, ainsi que nous le verrons tout à l'heure), « nos décrets, contrairement à ce que dit M. Poincaré de nos libres conventions, s'imposent non seulement à *notre* science, mais à la nature elle-même de laquelle découle *notre* science ».

Admettant l'indépendance absolue de la logique, M. Poincaré songe à l'appliquer dans un monde dont les lois seraient *autres* que celles de notre monde : « Des êtres *dont l'esprit serait fait comme le nôtre* et qui auraient les mêmes sens que nous, mais qui n'auraient reçu aucune éducation préalable (ceci prouve que l'auteur, s'il néglige l'expérience ancestrale, croit à l'expérience individuelle) pourraient recevoir, d'un monde extérieur *convenablement choisi*, des impressions telles qu'ils seraient amenés à construire une géométrie autre que celle d'Euclide et à localiser les phénomènes de ce monde extérieur dans un espace non-euclidien ou même dans un espace à quatre dimensions. Pour nous, dont l'éducation a été faite dans notre monde actuel, si nous étions brusquement transportés dans ce monde nouveau, nous n'aurions pas de difficulté à en rapporter les phénomènes à notre espace euclidien » (*op. cit.*, p. 68).

L'auteur qualifie cette assertion de paradoxe; mais souvent un prétendu paradoxe cache une erreur dont la découverte ouvre une porte nouvelle sur la vérité. En réalité, cette phrase du grand géomètre est l'affirmation de ce fait qu'il considère (avec la majorité des mathématiciens) l'esprit humain comme une entité absolue dont les raisonnements sont indépendants des lois du monde dans lequel il fonctionne et auquel il emprunte seulement un point de départ [1]. Un biologiste ne saurait raisonner ainsi.

Si un être fait *comme nous* était transporté dans un monde « convenablement choisi » et tel qu'il en reçût des impressions capables de le conduire à une géométrie non-euclidienne, il est probable qu'il mourrait purement et simplement, son mécanisme n'étant pas adapté aux lois naturelles du monde ambiant; sa logique le tromperait à chaque instant puisqu'elle ne serait pas, elle non plus, adéquate aux phénomènes extérieurs. Il mourrait et ne ferait aucune

1. Un peu plus loin, M. Poincaré imagine avec quelques détails un monde qu'il appelle non-euclidien (pp. 83-87), qu'il suppose encore, chose tout à fait inadmissible, peuplé d'êtres *semblables à nous*, et il conclut : « Des êtres comme nous, dont l'éducation se ferait dans un pareil monde, n'auraient pas la même géométrie que nous. » Il n'y a peut-être pas de meilleur exemple à donner pour montrer le danger des raisonnements qui oublient l'origine matérielle et évolutive de notre logique.

géométrie. Mais les spiritualistes qui croient à l'essence spéciale de l'esprit, au lieu d'y voir un mécanisme adapté faisant partie d'un organisme matériel, oublient facilement qu'il est nécessaire, pour penser, d'avoir un corps en bon état de fonctionnement, et il n'est pas inutile de leur rappeler en le détournant de son sens ordinaire l'aphorisme célèbre : « Primum vivere, deinde philosophari ».

N'oublions pas notre origine et répondons à ceux qui parlent d'un monde non-euclidien ou de tout autre produit fantaisiste de l'imagination : *Si les choses étaient autrement, nous aussi nous serions autrement, mais nous ne pourrions exister qu'adéquats aux choses.*

Cela n'empêche pas d'ailleurs que ces conceptions bizarres puissent être utiles : M. Poincaré en a tiré des résultats pratiques pour l'intégration des équations linéaires (p. 58). Mais alors, il faut y voir uniquement un artifice analogue à celui du calcul des imaginaires. Quand j'étais élève de mathématiques spéciales, j'avais comme camarades quelques *anciens* pour lesquels je professais la plus vive admiration et qui parlaient couramment, comme d'une chose familière à leur pensée féconde, des points cycliques imaginaires qui sont à l'intersection de tout cercle avec la droite de l'infini, et d'autres choses aussi merveilleuses pour un débutant : et j'étais tout fier à l'idée que je serais, moi aussi, initié à ces notions sublimes qui choquent le bon sens vulgaire. Heureusement pour moi un professeur plein d'esprit scientifique m'apprit à me défier de ce langage, ou du moins à comprendre ce qu'il cachait, si je tenais à m'en servir pour la résolution de certains problèmes. La théorie des imaginaires n'est qu'un *artifice* commode, dont on a le droit de se servir après avoir démontré *expérimentalement* qu'on peut lui appliquer les règles ordinaires du calcul sans être conduit à des contradictions. De ce que le calcul des imaginaires est extrêmement fécond, il ne s'ensuit pas que l'on ait le droit de supposer qu'il *existe* des nombres dont le carré est négatif et que l'affirmation : « le carré de tout nombre est positif » soit seulement une convention commode. Si, de même, la géométrie de Lowatchewsky conduit à des artifices utiles, il ne faut pas en conclure que le postulat d'Euclide ne correspond pas à une réalité et peut être considéré comme une libre convention.

*
* *

M. de Freycinet, dans un livre intitulé « de l'Expérience en Géométrie », a répondu aux philosophes qui considèrent les axiomes de la géométrie comme des conventions : « Les concepts de la géométrie, dit-il en commençant, sont suggérés par la vue du monde

extérieur », et un peu plus loin (p. 19) : « Privés du spectacle de la Nature, nous n'aurions pas imaginé les surfaces et les lignes géométriques. » Ces deux propositions ne sont d'ailleurs guère différentes de l'affirmation de M. Poincaré : « Si donc il n'y avait pas de corps solides dans la nature, il n'y aurait pas de géométrie » (*op. cit.*, p. 80). Cependant les deux auteurs, s'ils paraissent s'entendre sur ce point particulier, divergent profondément quant aux conclusions : « Les figures géométriques, dit M. de Freycinet, ont pour condition essentielle de satisfaire aux lois naturelles. Soit que ces figures émanent directement de la considération des objets réels, soit qu'elles aient été créées par le géomètre, elles doivent reposer sur les données de l'expérience. Celles-ci d'ailleurs sont en petit nombre, car, nonobstant l'infinie variété des formes, les éléments premiers qui entrent dans leur composition sont identiques » (p. 24). Au contraire, M. Poincaré, de ce qu'il n'existe pas dans la nature un plan rigoureusement plan ou une droite rigoureusement droite, arrive à cet énoncé assez imprévu « que l'expérience joue un rôle indispensable dans la genèse de la géométrie, mais ce serait une erreur d'en conclure que la géométrie est une science expérimentale, même en partie. Si elle était expérimentale, ajoute-t-il, elle ne serait qu'approximative et provisoire. Et quelle approximation grossière! » (*op. cit.*, p. 90).

Au fond du débat, il y a certainement un manque d'entente sur la définition des mots « expérience, science expérimentale ». M. de Freycinet le fait remarquer d'une manière fort claire; je n'ai d'ailleurs pas qualité pour intervenir dans ce débat entre deux puissants géomètres; le but que je me propose en écrivant cet article est simplement d'insister, au point de vue biologique, sur des questions qui ont été laissées de côté par ces deux savants.

Ceux que ne satisfait pas le dogme de l'origine divine de l'esprit humain sont obligés, nous l'avons vu précédemment, de considérer notre sens logique comme le résumé héréditaire de l'expérience ancestrale, de penser que cet admirable mécanisme nous a été transmis en vertu de l'hérédité des caractères acquis. Nous devons maintenant nous demander quel est le *degré de fini* avec lequel les connaissances acquises par nos ancêtres se sont fixées dans notre hérédité spécifique. C'est là une question très délicate et à laquelle certaines comparaisons pourront préparer le lecteur.

Après un grand nombre de générations ayant parlé la même langue, les parents donnent naissance à des enfants qui ne savent pas, sans l'avoir appris, parler le langage maternel. Du moins ces enfants tiennent-ils de leurs ascendants une certaine disposition

des organes de la parole qui leur permet de prononcer plus facilement les éléments phonétiques de leur idiome. Ainsi, il n'y a pas hérédité de *tout* le langage, mais de certains traits généraux qui le caractérisent. Aucun langage humain n'est aussi ancien dans l'expérience des hommes que les *lois naturelles* immuables auxquelles ont été soumis tous les animaux depuis l'apparition de la vie. Il est donc à prévoir que la trace héréditaire laissée par l'expérience de ces lois dans les organismes animaux sera plus complète et plus profonde que celle qui résulte de l'emploi, à peine plusieurs fois séculaire, d'un langage particulier. Laissons encore une fois la parole à M. de Freycinet : « Les auteurs, depuis Euclide, ont continué de désigner sous le nom générique d'*axiomes*, un certain nombre de vérités indémontrables par le raisonnement, qui sont continuellement invoquées au cours des démonstrations géométriques. Ces axiomes rentrent dans deux catégories fort différentes. Les uns sont d'ordre purement logique et n'appartiennent pas en propre à la géométrie; ils trouvent leur emploi dans toutes les sciences. Telles sont les évidences : « Le tout est plus grand que la partie »; « Deux quantités égales à une troisième sont égales entre elles »; « Deux quantités égales peuvent être augmentées ou diminuées de la même quantité sans cesser d'être égales ». La liste pourrait être allongée au delà même des bornes qu'elle reçoit dans les traités; car ceux-ci sont loin d'énumérer toutes les vérités de cette nature sur lesquelles on a l'occasion de s'appuyer. Beaucoup d'entre elles sont admises implicitement et ne soulèvent aucune difficulté... Les axiomes de la deuxième catégorie, au contraire, sont spéciaux à la géométrie et, comme elle, prennent leur source dans l'expérience. C'est par l'observation du monde extérieur qu'on a acquis la connaissance. La logique est impuissante à les établir. » (P. 67-68.)

Et l'auteur énumère ensuite, en montrant comment nous les tirons de l'observation du monde, les *lois naturelles* suivantes : « La ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre; d'un point à un autre on ne peut mener qu'une seule ligne droite; une ligne droite peut être prolongée indéfiniment dans les deux sens; une ligne droite peut servir d'axe de rotation; une ligne droite qui a commencé à s'éloigner d'une autre ne peut pas ensuite s'en rapprocher et réciproquement; dans un plan on peut tracer des lignes droites dans tous les sens. »

Certaines personnes seront peut-être disposées à discuter la question de savoir si une expérience personnelle est vraiment nécessaire à l'établissement de tous ces axiomes de deuxième catégorie, ou si

quelques-uns d'entre eux sont déjà fixés dans notre hérédité et s'imposent à notre logique. La question est assez futile et d'ailleurs il est impossible d'y répondre. Nous sommes forcément élevés dans le monde même où a évolué notre espèce et les notions que nous acquérons étant enfants s'ajoutent à notre patrimoine héréditaire sans que nous ayons aucun moyen de distinguer ce qui est hérité de ce qui est personnellement acquis. Il faudrait supposer, pour le savoir, qu'un enfant est élevé dans un autre monde, régi par d'autres lois..., mais un biologiste ne fera pas volontiers cette hypothèse ; et nous devons nous contenter de nous dire que tout ce que nous savons, nous le savons par expérience personnelle ou par expérience ancestrale.

Dans les connaissances sûrement innées entrent, dans tous les cas, les vérités de la première catégorie de M. de Freycinet, celles qui constituent notre machine à raisonner ; ce sont pour nous des *évidences*, des vérités *instinctives*.

*
* *

Il nous reste maintenant à étudier, au point de vue biologique, la nature de l'expérience humaine, tant ancestrale que personnelle ; j'espère que nous trouverons dans cette étude l'explication de ce fait que M. Poincaré a nié et dont la négation est même la base de tout le système de ce grand mathématicien : *La géométrie est une science expérimentale, et cependant elle n'est ni approximative ni provisoire*. (Voyez la proposition contraire dans Poincaré, *op. cit.*, p. 90.)

Rappelons d'abord la remarque suivante de M. de Freycinet : « Le mot « expérience » éveille d'ordinaire une idée qui n'est pas tout à fait celle qu'il faut avoir en Géométrie. Dans les sciences naturelles, l'expérimentation porte sur des choses concrètes ; pour vérifier, par exemple, que les poids des corps sont proportionnels à leurs masses on prend des substances diverses, qu'on laisse tomber simultanément dans le vide, et l'on constate l'identité de la chute. Aucune faculté transcendante n'est mise en jeu dans cette épreuve, où il s'agit de noter simplement un fait matériel. En géométrie, il en va différemment. Les observations faites sur les corps sont le prélude d'opérations d'un autre ordre. Après avoir reconnu, je suppose, qu'une règle rigide s'applique, dans tous les sens, sur une glace bien dressée, on réduit par la pensée et l'on amincit de plus en plus la règle et la glace de manière à n'avoir plus devant soi qu'une longueur et une surface insaisissables. En outre, on dépouille cette

ligne et cette surface des moindres irrégularités que l'exécution matérielle avait pu laisser subsister dans les objets primitifs; on substitue des types parfaits aux spécimens imparfaits que l'art avait créés et l'on attribue aux premiers, en termes absolus, les relations parfois approximatives trouvées pour les secondes. Ainsi la coïncidence à peu près complète observée entre la règle et la glace est regardée comme tout à fait rigoureuse quand on passe à la ligne et à la surface. On est autorisé à agir de la sorte; car les très légers écarts qui se manifestent sur les objets réels s'atténuent avec le progrès de leur fabrication et seraient mathématiquement nuls si l'on pouvait opérer sur les produits achevés. » (Introduction, pp. IX, X.)

Il est peut-être possible d'exprimer la même opinion en laissant moins de vague dans cette mystérieuse opération mentale qui, d'après M. de Freycinet, suit l'observation des phénomènes extérieurs grossiers. Nous y arriverons, je l'espère, en réfléchissant à la fois à la nature de notre connaissance du monde et à l'origine de notre sens logique. Reprenons donc la question *ab ovo*.

Pour quiconque a réfléchi à l'évolution des êtres et au rôle de la sélection naturelle dans cette évolution, il est évident que nos organes des sens ne peuvent nous donner aucune notion *trompeuse* du monde extérieur; si nos yeux nous faisaient voir une route plane là où il y a un précipice, nous tomberions dans le précipice et nous nous tuerions; c'est ce qu'on entend quand on dit que le mécanisme de l'homme ou de l'animal est, dans son ensemble, *adapté* au monde qu'il habite. Mais il faut bien se rendre compte de la signification précise de l'expression « notion trompeuse » que nous venons d'employer. La « notion exacte » que la sélection naturelle peut développer chez un animal, au sujet des phénomènes ambiants, ne saurait en aucune manière être assimilée à ce qu'on appelle quelquefois la connaissance absolue de l'*essence* de ces phénomènes. Ce qui importe à l'animal, ce sont les inconvénients qui peuvent résulter *pour lui* de tel et tel accident, ou les avantages qu'il peut tirer de telle ou telle circonstance; or c'est seulement sur « ce qui importe à l'animal au point de vue de la conservation de sa vie » que la sélection naturelle peut avoir de la prise, et nous devons nous attendre, avant même d'avoir étudié le fonctionnement des organes des sens d'un animal, à ce que les renseignements qu'ils lui donnent soient relatifs, non pas à l'essence des phénomènes mais à la manière dont les phénomènes peuvent retentir sur l'être vivant considéré. Si, par exemple, ce que nous appelons la chaleur est un mouvement vibratoire de l'éther, ce qui nous importe c'est, non pas ce mouvement

vibratoire en lui-même, mais son retentissement sur notre individu; la notion que nous donnent nos sens au sujet de la chaleur est celle de la *température*, c'est-à-dire de la *qualité humaine de la chaleur*. Nous savons apprécier quelles sont les températures nuisibles et quelle est la température *optima* pour le fonctionnement de notre individu. C'est seulement la connaissance des températures que peut développer chez nous la sélection naturelle.

De même pour tous les accidents du monde où nous vivons : ce que nous en connaissons, c'est, pour employer une formule imagée, leur *réduction à l'échelle de l'homme*; nos fonctions de relations sont devenues telles, au cours de l'évolution dans le milieu terrestre, qu'elles nous donnent précisément, au sujet de chaque ordre de phénomènes, la notion qu'il faut pour que nous puissions nous en servir s'ils sont utiles et les éviter s'ils sont nuisibles. Il en est de même pour tous les êtres vivants quels qu'ils soient; ce qui les intéresse c'est seulement la forme sous laquelle les accidents du monde extérieur peuvent influencer leur fonctionnement vital. Il est *certain* que, si les bactéries ont une connaissance du monde qui les entoure, cette connaissance ne leur montre pas les choses à l'échelle humaine.

J'ai sous les yeux, sur ma table, divers objets : un encrier, un essuie-plume, un coupe-papier, etc., voilà une narration à l'échelle humaine. Peu m'importe, pour les commodités de la vie, que ces objets familiers soient composés d'atomes et que je les voie grâce à des vibrations infiniment rapides de l'éther; ce qui faut que je connaisse, c'est l'ensemble des propriétés de ces objets à l'échelle humaine. Si j'étais sept cent trillions de fois plus petit ce que j'en connaîtrais serait tout autre, et je ne me désintéresserais probablement pas de la rapidité des vibrations lumineuses qui, d'ailleurs, ne me donneraient peut-être plus la notion de lumière. Voilà ce qui résulte du fait que l'homme et les animaux proviennent d'une évolution adaptative.

Au moyen d'appareils spéciaux, de microscopes, par exemple, je puis sortir un peu des limites de l'échelle humaine et voir des objets trop petits pour être distingués à l'œil nu. Ainsi, par certains procédés, j'augmente mon rayon d'investigation, mais je ne l'augmente jamais que faiblement et les notions que j'acquiers grâce à ces auxiliaires ne s'éloignent pas beaucoup du cadre humain de la nature. C'est autour de ce cadre qu'oscillent toutes les notions nouvelles que je puis acquérir et je me demande quelquefois avec angoisse de quoi nous parlons quand nous affirmons que nous ne connaîtrons jamais le fond des choses; qu'est-ce que le fond des

choses? qu'est-ce que l'essence des phénomènes? Je ne conçois pas de connaissance des phénomènes, en dehors d'êtres capables de connaître; les faits sont différents pour l'homme, pour le ciron, pour la bactérie, pour la flamme si la flamme connaît, mais chacun de ces êtres connaît les faits qui sont à sa taille. Quand on parle de l'essence des choses, de la *structure intime* de la matière, cela ne peut rien signifier, à moins que, pour les spiritualistes, cela représente la connaissance qu'aurait, des choses, un esprit dépourvu de corps, et c'est là, pour moi, je l'avoue, une phrase dépourvue de sens.

Donc, nous connaissons les faits *à l'échelle humaine*; des appareils perfectionnés nous permettent d'opérer sur les bords du cadre de nos connaissances naturelles quelques excursions peu lointaines, mais cela ne déplace pas le cadre; n'oublions pas d'ailleurs que nos ancêtres des cavernes n'avaient pas de microscope et que notre logique, résumé héréditaire de l'expérience ancestrale, provient d'une expérience acquise sans le concours d'instruments grossissants avec le seul secours des moyens humains. M. Poincaré nous dit que la notion de plan ne peut pas provenir de la vue d'une eau tranquille, que la notion de droite ne dérive pas de la vue du fil à plomb, parce que la surface de l'eau n'est pas un plan parfait, parce que le fil à plomb n'est pas une droite idéale. Je me rappelle avoir éprouvé, étant enfant, une véritable stupeur en regardant, au microscope, le fil d'un rasoir qui, ainsi grossi, ressemblait à une scie gigantesque. Nos ancêtres auraient probablement éprouvé le même étonnement si on leur avait dit que la surface de l'eau tranquille n'est pas un plan parfait. Ce que je puis affirmer, sans crainte d'être contredit par personne, c'est que si l'industrie pouvait réaliser un plan parfait, les moyens *naturels* d'investigation de l'homme ne lui permettraient pas de constater une différence quelconque entre ce plan parfait et le plan imparfait qui est la surface de l'eau. Nos ancêtres n'ont pas eu à imaginer des plans, ils en ont vu; ils n'ont pas eu à imaginer des droites, ils en ont vu; ils ont vu un cercle parfait en regardant le soleil ou la pleine lune. Je regarde, par ma fenêtre, les toits rouges des maisons paysannes; ceux de mes plus proches voisins me paraissent formés de tuiles grossières toutes distinctes les unes des autres, de sorte que le rebord des toits est une ligne sinueuse et irrégulière; mais si je jette les yeux sur le coteau lointain de Kerénoch, les maisons que je vois me représentent, au lieu d'assemblages grossiers de tuiles et de pierres, des figures géométriques parfaites; le faîte et le bord inférieur du toit sont des lignes rigoureusement droites et rigoureusement paral-

lèles. Et cependant, j'ai vu construire ces maisons, je sais que l'artisan a employé pour les bâtir les matériaux ordinaires; je puis m'en rendre cempte avec une lunette d'approche ou simplement en allant moi-même jusqu'au coteau. Cela n'empêche pas que le charpentier illettré, par son travail dépourvu de rigueur scientifique, m'a fait *voir* des parallélogrammes tels que je n'en imagine pas de plus précis. J'ai donc (et mes ancêtres ont eu avant moi), simplement en regardant en dehors, la *notion* rigoureuse des éléments de la géométrie, sans avoir besoin de me livrer à ce travail d'idéalisation dont parle M. de Freycinet et qui mettrait en jeu des facultés transcendantes. Je conçois des surfaces et des lignes parfaites parce que je les ai vues telles autour de moi. J'oserais presque dire que *c'est l'imperfection de nos moyens d'observation personnels qui détermine la perfection et la pureté de nos concepts,* si je ne considérais comme tout à fait abusif de traiter d'imparfaits des organes qui nous donnent, sur la nature environnante, des renseignements faits à notre mesure humaine. Ce sont ces renseignements qui sont à la base de notre expérience tant personnelle qu'ancestrale; c'est d'eux que résulte notre logique; c'est sur eux que travaille notre logique quand elle fait de la géométrie.

Cela n'empêche pas que nous ayons pu, en nous servant précisément de ce travail mental pour construire des appareils perfectionnés, pénétrer plus avant dans la connaissance de la structure des objets qui nous entourent; je sais que les parallélogrammes formés par les toits de Kerénoch sont imparfaits, mais ceci est une connaissance postérieure à la première vision avec laquelle j'ai fait de la géométrie.

La science tend à nous faire connaître les choses à un point de vue autre que le point de vue humain; que les résultats de ses acquisitions puissent secondairement devenir très utiles à l'homme, personne n'en doute, mais à la condition expresse que notre connaissance scientifique des phénomènes ne nous fasse pas oublier notre connaissance humaine du monde. « Si, dit M. de Freycinet, nous connaissions la chaleur seulement comme vibration de l'éther, nous serions beaucoup moins bien informés qu'après l'avoir éprouvée sur nous-mêmes ou sur les corps qu'elle dilate. » Cela est indiscutable; si, hypothèse absurde, il était donné à un homme de compter les vibrations lumineuses au lieu de voir les couleurs, le malheureux deviendrait immédiatement fou et ne tarderait pas à mourir; songez un peu au langage dans lequel un être qui aurait cette connaissance du monde à une échelle non humaine, se ferait servir un verre de bière.

*
* *

Une des notions humaines les plus immédiates est celle de la continuité. La connaissance que nous avons des corps, par nos propres moyens, nous les donne pour continus; la continuité est, au premier chef, une notion expérimentale. Il est donc bien naturel que cette notion de continuité existe dans la géométrie; quand l'esprit humain a fait de la géométrie, des recherches indirectes n'avaient pas encore pu lui faire soupçonner que, à un certain point de vue, la matière n'est peut-être pas continue. Dans tous les cas, ce n'est pas la géométrie qui aurait pu lui faire découvrir cette discontinuité.

La notion de continuité était même si immédiate que, évidemment, les premiers géomètres n'ont pas pensé qu'ils l'*admettaient* implicitement dans leurs lignes et leurs surfaces géométriques. Une difficulté s'est présentée quand il s'est agi de mesurer les longueurs et les surfaces ou les volumes au moyen de nombres, et cela se comprend aisément. La notion expérimentale de nombre est venue à l'homme de l'observation d'objets *distincts* et voisins; c'est la discontinuité qui sépare deux objets solides qui est l'origine du nombre 2; la numération résulte donc de la constatation de discontinuité; or l'arithmétique semble avoir précédé la géométrie.

Donc, quand il s'est agi d'évaluer des grandeurs continues, il existait déjà un langage permettant de parler des quantités d'objets distincts et c'est ce langage créé pour une fin donnée, qu'il a fallu appliquer à une fin toute différente. La transition a été facilitée par une constatation expérimentale, celle de l'addition des liquides probablement. Si nous ajoutons dans un vase quatre volumes, préalablement distincts, d'eau ou de vin, nous obtenons un seul volume continu de liquide; réciproquement, nous pouvons répartir dans quatre vases distincts l'eau préalablement contenue dans un seul vase. D'où l'idée fort simple d'évaluer le contenu d'un récipient en le vidant au moyen d'un vase étalon et en *comptant* le nombre des opérations nécessaires; il est inutile d'insister sur la généralisation de ce procédé à la mesure de toutes les grandeurs continues par le secours d'une numération qui avait son origine dans la discontinuité; il est également superflu de montrer comment cette opération a fatalement conduit à la considération de nombres fractionnaires. Ce qui est plus important c'est de comprendre comment cette application de l'arithmétique à la mesure des grandeurs continues a déterminé les mathématiciens à introduire dans la numération la notion inattendue de continuité. Malgré l'origine de la numération,

origine que l'on ne peut se refuser à trouver dans les discontinuités séparant les objets distincts, on s'est servi des nombres pour évaluer des grandeurs continues et comme, par nature (du moins dans la notion qu'en ont les hommes), ces grandeurs varient d'une manière continue, il a fallu, pour que leur évaluation fût possible, imaginer aussi une échelle continue des nombres; la variable algébrique x représente un nombre susceptible d'une variation *continue*.

Voilà, je pense, comment s'est introduite en algèbre la notion de continuité. Je n'ignore pas qu'il a été possible, après coup, de donner de cette continuité d'origine expérimentale une définition mathématique dans un *langage* d'une extrême rigueur, mais j'ai constaté moi-même, quand mes maîtres m'ont donné *a priori* cette définition parfaite, la nécessité d'un effort vers les conceptions naturelles et un certain désarroi de l'esprit. Je comprends aujourd'hui que ce langage rigoureux est le résultat d'un perfectionnement progressif vers lequel tendent les efforts de tous les mathématiciens et qui éloigne de plus en plus l'analyse de son origine expérimentale et grossière; peut-être, après quelques siècles, cet instrument perfectionné sera-t-il introduit de si bonne heure dans le cerveau de nos descendants, qu'il leur deviendra impossible de remonter à son point de départ et qu'ils devront nier, sans hésitation, l'origine expérimentale des mathématiques.

A force de se perfectionner, les mathématiques sont devenues un instrument admirable, mais se sont en même temps dégagées de leurs entraves matérielles; elles sont aujourd'hui un langage indépendant de la nature des objets dont elles doivent traiter et que beaucoup cultivent pour sa propre beauté sans le moindre souci d'application aux choses. Cela présente certainement de grands avantages au point de vue de la généralité de l'expression, mais cela présente aussi de grands dangers pour ceux qui oublient ce qu'est notre logique et qui pensent que notre esprit est indépendant de la matière. La logique humaine est d'origine humaine et est bornée comme la nature humaine; il faut se garder de l'appliquer à des phénomènes *autres* que ceux desquels elle provient, sous peine de ne plus rien dire de raisonnable. Les mathématiques, dans leur état d'achèvement actuel, facilitent précisément les excursions hors des limites du monde humain; elles présentent donc des dangers incontestables au point de vue philosophique; il est presque impossible à un pur mathématicien de ne pas faire de métaphysique. Je vais essayer de montrer le danger du langage mathématique pour le raisonnement; avant d'entreprendre cette démonstration périlleuse,

je dois revenir quelque peu en arrière et rappeler la nature de notre connaissance du monde.

*
* *

Si la logique est le résumé héréditaire de l'expérience ancestrale, il est naturel qu'elle soit commune à tous les êtres qui se sont heurtés aux mêmes objets au cours de leur évolution spécifique; il est naturel aussi qu'elle soit commune à ceux qui, l'ayant héritée d'un même ancêtre, ne l'ont pas modifiée par le contact avec des objets nouveaux soumis à des lois nouvelles, ou par l'usage d'organes des sens nouvellement acquis.

C'est, en effet, par l'intermédiaire de ses organes des sens que l'être vivant *se frotte* aux phénomènes extérieurs, et cela limite immédiatement le champ de ses investigations, car il ne peut être mis en relation, au moyen de ses sens, qu'avec les phénomènes capables d'impressionner ses sens. Si donc il y a, dans le monde, des corps qui sont sans action sur ses organes des sens, il ne peut les connaître directement, il ne peut être influencé par eux; *son expérience est nulle relativement à eux.* Si, d'autre part, dans tout le cours des générations précédentes, aucun de ses ancêtres n'a été doué d'organes des sens capables d'être impressionnés par ces corps particuliers, son expérience ancestrale est également nulle par rapport à ces corps particuliers; autrement dit, ces corps particuliers ne sont pas du domaine qui a créé sa logique; sa logique *peut* ne pas leur être applicable. Or, il n'est pas impossible que ces corps particuliers soient régis par des lois *autres* que celles qui régissent les corps tombant sous nos sens et que, par conséquent, notre raisonnement, appliqué à ces corps, soit en défaut. Par exemple, la notion *impénétrabilité* est à la base de notre connaissance du monde, parce que tous les corps auxquels nous nous sommes heurtés au cours des âges nous paraissent doués d'impénétrabilité, mais s'il existe des corps autres que ceux que nous connaissons, nous n'avons aucunement le droit de leur attribuer gratuitement cette propriété expérimentale; et, cependant, il nous est impossible de nous *imaginer* [1] une matière dépourvue d'impénétrabilité.

Non seulement il est possible qu'il existe des corps autres que ceux dont l'existence nous est révélée directement par nos organes des sens, cela est même probable pour tout individu qui ne considère pas l'homme comme le centre du monde. Il est parfaitement

1. J'entends : de nous l'imaginer réellement, car l'imagination *verbale* de l'homme est illimitée; rien ne lui est impossible.

vraisemblable aussi que ces corps, dont l'existence ne nous est pas révélée directement, dont nous n'avons pas la notion immédiate, ne soient pas pour cela sans influence sur les autres corps de la nature et en particulier sur quelques-uns de ceux que nous connaissons, autrement dit, qu'ils interviennent dans les phénomènes que nous observons, sans être pour cela directement observables.

Mais alors nous sommes dans une situation déconcertante vis-à-vis des phénomènes extérieurs, car si les lois régissant ces phénomènes, *source de notre logique*, ne s'appliquent pas à certaines substances que nous ne connaissons pas directement et qui, néanmoins, interviennent dans ces phénomènes, nous n'avons pas le droit d'appliquer à ces substances inconnues les règles ordinaires de notre bon sens qui, à leur égard, peut être en défaut. Cela a lieu, par exemple, pour l'éther des physiciens. Est-il impénétrable? Nous n'avons aucun droit de le supposer; mais alors, avons-nous le droit de lui appliquer l'analyse mathématique qui repose fondamentalement sur la notion d'impénétrabilité : 1 et 1 font 2?

J'ai choisi cet exemple pour rappeler d'une manière tangible que nous raisonnons, non sur la réalité des choses, mais sur les *notions* que nous en avons.

C'est par la vue et le toucher que nous avons des corps extérieurs la connaissance la plus importante. Malgré le grand intérêt des renseignements que nous fournissent nos autres sens, nous ne leur attribuons pas une aussi haute valeur, parce qu'ils ne nous permettent pas de nous *figurer* les corps. Quand nous flairons, dans une chambre, une odeur particulière, nous ne pouvons nous empêcher de rechercher quel est l'objet, accessible à la vue ou au toucher, qui laisse échapper la substance subtile dont notre odorat est impressionné. On pourrait affirmer, avec une certaine exagération, que nous ne remarquons pas l'odeur d'une chose, mais bien le corps odorant qui nous la procure, de même que nous ignorons la vibration lumineuse grâce à laquelle nous *voyons* les corps lumineux.

Les corps les plus importants au point de vue de notre éducation expérimentale sont les corps ayant une forme définie (les corps solides d'abord par conséquent, les flammes, etc.). C'est la forme des corps qui a joué dans la genèse de notre logique le rôle prépondérant, probablement parce que notre corps lui-même a la consistance à peu près solide. Supposons, non pas un homme fluide, mais un fluide pensant épars dans un autre fluide (ce qui est peut-être également absurde). D'où lui serait venue la notion aujourd'hui fondamentale pour nous : 1 et 1 font 2? M. Poincaré nous fait remarquer également qu'il n'aurait pas de géométrie..... C'est la notion

d'objets voisins et distincts qui a été la base de notre numération; la numération ne serait pas née chez un être dont le seul sens aurait été l'odorat.

Les mathématiques sont un langage dans lequel le caractère particulier de nos diverses notions disparaît en ce qu'il a de personnel pour persister en ce qu'il a de spécifique ou d'humain. Les mathématiques sont donc un langage impersonnel, mais aussi, il ne faut pas l'oublier, un *langage essentiellement humain*. (Peut-être ce mot *humain* est-il trop restreint; nous trouverons de bonnes raisons de croire, à cause de la similitude de nos organes des sens et de nos physiologies, que notre logique ne diffère guère de celle des singes, des chiens, etc.; je veux dire seulement dans la phrase précédente que, s'il y a de la connaissance dans un corps entièrement différent de nous, dans une flamme [1] par exemple, nous devons penser que la logique qui résulte de l'expérience est, pour cette flamme, tout à fait différente de la nôtre.)

Ainsi, l'histoire des mathématiques serait l'histoire de l'effort fait par les hommes pour fixer dans un *langage* de plus en plus parfait ce qu'il y a d'impersonnel dans la logique des hommes. Mais nous ne pouvons pas oublier que cette logique a une origine purement expérimentale (expérience ancestrale ou expérience individuelle) et que les expériences dont elle provient ont eu trait, non pas à la nature même des objets, mais à la *notion* humaine que nos ancêtres et nous-mêmes avons eue de ces objets.

Et lorsqu'on parle d'*abstractions* mathématiques, je crains que l'on s'expose à être obscur volontairement. Quand on raisonne sur des nombres d'objets on s'occupe de choses concrètes; quand on raisonne sur des nombres (sans dire sur des nombres de quels objets), on construit simplement des phrases de la langue logique internationale dont les nombres sont des mots, en se servant de ce résultat, démontré par une longue expérience, que la nature des objets comptés n'influe pas sur les résultats expérimentaux de l'addition.

Quand on pose un problème en langage ordinaire, ce qu'on demande à l'élève, c'est un véritable travail de traducteur; il doit transformer l'énoncé, traduire l'énoncé en un énoncé équivalent mais rédigé en langue mathématique; il choisit ses inconnues et pose ses équations; les équations écrites sont la traduction demandée. Ensuite il doit résoudre les équations en se servant des résultats acquis par ses devanciers et qu'il a appris (propriétés des nombres, règles de

1. Encore est-il invraisemblable de supposer de la logique à une flamme, car, ainsi que je l'ai montré ailleurs, les flammes n'ont pas d'hérédité.

calcul, etc.). Cette résolution de l'équation est une nouvelle traduction, une simplification progressive du langage mathématique qui, en fin de compte, par l'application de règles connues d'avance, conduit de nouveau à un énoncé en langue vulgaire : le nombre demandé est 726. Ainsi, l'usage de l'appareil mathématique dispense de réflexion et de jugement celui qui a appris à s'en servir : il suffit qu'il sache poser son problème sur l'appareil et le faire fonctionner congrûment; les travaux des hommes de génie conduisent à des règles simples qui permettent à un écolier de résoudre des problèmes dont Descartes eût été embarrassé. Certains professeurs exigent des élèves la solution, par les moyens de l'arithmétique, de questions dont l'algèbre vient à bout bien plus aisément; c'est là sans doute, un bon exercice de gymnastique intellectuelle, mais c'est contraire à l'esprit même des mathématiques, puisque cela oblige le cerveau a raisonner au lieu d'employer un mécanisme tout fait dont le but est de se substituer à tout raisonnement en langue vulgaire. La même chose se passe quand les professeurs de géométrie descriptive demandent à leurs élèves de *voir dans l'espace*, alors que le grand avantage de la descriptive est précisément de n'exiger de ceux qui s'en servent aucune imagination *plastique*.

Voilà la seconde fois que j'emploie cette expression : « imagination plastique » et que je l'oppose à cette autre : « imagination verbale »; cela me ramène à l'étude que je me proposais et dont je me suis écarté, celle du danger du langage articulé.

Si l'homme n'avait pas été doué du langage articulé, sa logique n'en eût pas moins existé, au sens où nous l'avons précédemment définie de résumé héréditaire de l'expérience ancestrale; les chiens, les renards ont sûrement de la logique, mais si l'absence de langage les empêche de se livrer à de longs raisonnements, elle les empêche aussi de sortir des limites dans lesquelles la logique est applicable.

Rien n'est plus préjudiciable au bon sens que la parole, car si le langage nous permet de raconter aisément ce qui est, *il nous donne exactement les mêmes facilités pour raconter ce qui n'est pas*.

L'imagination verbale de l'homme est illimitée; il y a, dans cette expression « imagination verbale », quelque chose de choquant si l'on réfléchit à la signification étymologique du terme *imagination* qui veut dire : évocation d'images; mais les mots ont eu aussi primitivement leurs correspondants figurés, et c'est pour cela qu'on s'est habitué à croire que toute proposition établie au moyen de mots, pouvait représenter une relation entre des choses; on a conservé cette illusion, même après que l'abus du langage préexistant eût conduit les hommes à représenter par des mots des choses qui

n'existaient pas; aujourd'hui, il n'y a plus de limite à l'absurdité du langage articulé. Rien n'est plus facile que de construire des phrases parfaitement correctes quoique entièrement dépourvues de signification. Imaginons un cercle qui n'ait point de centre; supposons un homme réduit à deux dimensions et appliqué sur une surface sphérique; Dieu seul en trois personnes, etc., etc. Presque toute la scolastique vient de là.

L'homme peut donc dire n'importe quoi, mais il ne peut réellement *imaginer* que très peu de choses sans le secours des mots. Son imagination *plastique*, si j'ose m'exprimer ainsi, se réduit à peu près à l'évocation de formes qu'il a vues et qu'il arrive à assembler quelquefois d'une manière différente; si l'homme n'avait eu que l'imation plastique, il n'aurait jamais rien conçu qui fût en dehors du monde accessible à l'homme; il n'aurait pas fait de métanthropie. Mais l'homme parle!

Le plus remarquable des langages humains est sans aucun doute le langage mathématique, qui peut être considéré à juste titre comme la langue des sciences. Il est beaucoup plus difficile d'exprimer une absurdité en langage mathématique qu'en langage ordinaire, mais si cela est plus difficile, cela est néanmoins très loin d'être impossible. C'est par exemple le langage mathématique qui a conduit à la notion (!) d'espace à quatre dimensions. Il faut se défier des *notions* que l'on exprime en langage abstrait, c'est-à-dire qui ne parlent pas à notre imagination plastique; elles sont quelquefois bien décevantes.

Il n'est donc pas inutile, pour le langage mathématique comme pour le langage ordinaire, de se rappeler de temps en temps quelle est l'origine de la logique, quelles sont les observations, les expériences desquelles on a tiré les *lois* qui se traduisent par les principes de la géométrie. Car lorsque nous appliquerons ces principes en dehors des limites dans lesquelles ont été faites ces expériences fondamentales, nous ne saurons plus si cette application est légitime. Or toutes nos observations se sont faites dans le cadre humain de la nature; tous les objets sur lesquels ont porté ces expériences sont de dimensions finies par rapport à l'homme; il a pu y en avoir de très grands et de très petits, il n'y en a pas eu, par définition même, d'*infiniment* grands ou d'*infiniment* petits et nous devons nous défier de ces termes qui sont le produit de l'imagination *verbale* de l'homme. Mais précisément le langage mathématique permet de *raisonner* sans aucune difficulté sur l'infiniment grand et sur l'infiniment petit, à cause des règles de similitude.

D'abord, en arithmétique, notre imagination verbale défie toute

entrave, grâce surtout à sa représentation symbolique par des chiffres; de ce que les règles de calcul s'appliquent de la même manière à des nombres grands et petits, nous concluons à des nombres infiniment grands ou infiniment petits; mais notre imagination plastique ne suit pas, il s'en faut de beaucoup, notre imagination verbale. A partir d'une certaine limite, nous ne nous représentons plus les nombres et si l'on nous dit que, dans un tas de sable, il y a un million de discontinuités, cela n'éveille pas en nous une image différente de celle qui résulterait de l'affirmation qu'il y en a cent millions. Nous ne pouvons donc plus parler des choses qu'en langage arithmétique, sans avoir aucune prétention à nous rien figurer.

Le même phénomène se produit en géométrie, comme conséquence, précisément, de celui qui a lieu en arithmétique. Étant donné un triangle, nous pouvons imaginer un triangle *semblable* en multipliant ou en divisant toutes ses dimensions par un nombre quelconque. Ceci est vrai dans les limites entre lesquelles nous pouvons construire effectivement des triangles; mais puisque nous pouvons écrire des nombres aussi grands que nous voulons, il nous est facile aussi d'imaginer *verbalement* que nous nous servons de n'importe quel nombre extrêmement grand comme coefficient de proportionnalité, et nous obtenons ainsi la définition *verbale* de triangles aussi grands ou aussi petits que nous voulons. Si, par exemple, nous voulons diviser par sept cents quadrillions les dimensions d'un triangle équilatéral d'un millième de millimètre de côté, nous obtenons sans aucune peine la définition *verbale* d'un triangle plus petit que la vibration lumineuse qui nous fait voir les corps, et par conséquent un triangle dont l'imagination visuelle serait contradictoire avec la nature même de la lumière. Appliquons notre logique à un tel triangle, nous n'avons aucune raison de croire que nos conclusions auront le moindre rapport avec la réalité; nous sommes dans le domaine de l'*imagination verbale* pure; la logique a une base physique et la géométrie qui découle de la logique et de l'expérience n'a pas le droit d'être en désaccord avec la physique; au delà de certaines limites, il n'y a plus qu'une géométrie verbale, dont l'application aux problèmes de la nature peut présenter des dangers.

La notion de continuité est, nous l'avons vu, tout à fait naturelle à l'homme. Nous connaissons les corps comme continus et c'est pour cela que notre géométrie est une géométrie de corps continus. Certaines observations physiques, faites, non plus par le secours des seuls organes humains, mais au moyen d'instruments surajoutés

à ces organes, ont amené des savants à croire que la matière sur laquelle portent les observations humaines est discontinue; par conséquent notre imagination mathématique ne nous donnerait, des corps qui nous entourent, qu'une représentation approchée. Cela n'empêche pas que les théorèmes de mathématiques soient d'un usage excellent pour tous les objets qui sont dans le cadre des dimensions directement accessibles à l'homme, dans la dimension de l'homme pour parler en abrégé, mais cette divergence qui, dans le domaine du très petit, se manifeste entre la physique et la géométrie doit nous rendre circonspects dans l'extension de notre langage mathématique aux relations des objets que nous ne pouvons pas voir.

Je divise un litre d'eau en mille parties égales et j'obtiens des *millilitres d'eau.* Si je veux parler de la même opération au sujet d'un volume d'*eau* n fois plus petit qu'un litre, le même langage me permettra de raconter la chose de la même manière et je dirai que j'ai divisé le volume de un $n^{ième}$ de litre d'*eau* en mille volumes mille fois plus petits dont chacun sera un *n millième* de litre d'*eau.* Le langage mathématique me permet de parler de quantités d'*eau* aussi petites que je voudrai bien l'exprimer par une fraction quelconque.

Rien ne nous donne plus que l'*eau* l'idée de la continuité; notre géométrie, c'est-à-dire notre logique, nous amène donc à concevoir, *à démontrer même*, l'existence de quantités d'eau aussi petites que notre imagination verbale le voudra. Or une autre science expérimentale, la chimie, nous fait penser qu'au-dessous d'un volume de certaines dimensions, il ne peut plus exister d'*eau.* Il y a contradiction et notre bon sens s'insurge contre cette contradiction; il donne même ordinairement tort à la chimie et bien des gens n'admettront pas qu'on veuille les empêcher de supposer une quantité d'eau aussi petite qu'il leur plait de l'imaginer ou plutôt de le raconter dans un langage mathématique parfaitement correct.

Un procédé, familier aux géomètres et à la plupart des hommes, est de figurer, sur le tableau ou sur le papier, les objets dont ils parlent, sans se préoccuper des dimensions; cette manière de faire entraîne *forcément* l'extension, aux objets plus petits que ceux que nous pouvons voir, des règles établies pour les objets de dimension humaine.

Nous supposons implicitement en agissant ainsi que le monde des corps très petits est *semblable* au monde des corps très grands et, alors, nous devrons *logiquement* nous dire que ces corps très petits sont eux-mêmes formés de corps plus petits et ainsi de suite, INDÉFINIMENT! Nous introduirons par suite, dans l'esprit humain, la

torture du mystère verbal de l'infiniment petit, le problème *métanthropique* de l'essence de la matière.

Et qu'y a-t-il au fond de tout cela ? Une pétition de principe ! Nous avons commencé par généraliser nos règles de similitude au delà des limites dans lesquelles elles sont valables; les chimistes nous ont crié : « Halte-là ! la matière est discontinue. » Qu'à cela ne tienne, avons-nous répondu; nous raisonnerons sur les atomes. Et nous avons représenté des atomes grossis, et nous avons appliqué à ces atomes nos raisonnements mathématiques, sans nous rappeler que l'existence même des atomes nous interdit de faire de la géométrie au-dessous de certaines dimensions.

C'est surtout dans les problèmes de la mécanique que nous constaterons le danger des généralisations et la nécessité de connaître les bornes de la logique humaine. J'espère le montrer dans une étude ultérieure.

Félix Le Dantec.

Typlad, octobre 1903.

NOTES ET DISCUSSIONS

A PROPOS DE L'ÉROTOMANIE DES MYSTIQUES CHRÉTIENS

Sous le titre « L'érotomanie des mystiques chrétiens », M .le vicomte Brenier de Montmorand discute, dans la *Revue* d'octobre 1903, une affirmation que j'ai faite dans le second des deux articles publiés ici même en juillet et novembre 1902.

M. de Montmorand cherche à préciser le sens que prend le mot érotomanie lorsqu'on l'applique, comme je l'ai fait, aux mystiques chrétiens. Il renforce ma thèse de plusieurs citations et en conclusion l'accepte sous quelques réserves. Ces réserves sont en substance reconnues dans mes articles, implicitement, sinon en termes formels. Je ne puis donc que remercier M. de Montmorand de m'avoir prêté son appui quand bien même il porte sur celle des tendances des mystiques chrétiens qui, à mon avis, en a le moins besoin.

Les mystiques chrétiens ont été jusqu'ici en somme bien injustement traités par les deux classes de gens qui s'en sont occupés, les hommes de religion et les hommes de science. Les premiers n'ont guère été que d'aveugles admirateurs; les seconds n'ont presque remarqué que les anomalies et surtout les anomalies physiologiques. J'avais voulu non pas réhabiliter les mystiques chrétiens auprès de la science, mais les étudier sans préjugé, en laissant de côté aussi bien les admirations ignorantes et benoîtes des religieux que le point de vue borné de ces physiologistes qui concluent que parce que certains mystiques sont des hystériques ou qu'ils montrent à certains moments les symptômes de l'érotomanie, on en a fini avec eux quand on a prononcé les mots hystérie ou érotomanie.

Le groupe de mystiques que j'étudiais m'était apparu comme animé de plusieurs tendances fondamentales. J'en avais distingué quatre :

1° Tendance à l'universalisation de l'action;

2° Tendance à l'apaisement de la pensée par unification ou réduction;

3° Tendance à la recherche d'un soutien affectif;

4° Tendance à la jouissance organique (érotomanie, etc.).

J'avais dit explicitement (p. 14) que « la tendance à la jouissance organique ne ferait pas à elle seule un mystique chrétien. Elle donnerait de simples jouisseurs, de ces amateurs de sensualité diffuse qui

ont pris l'habitude de se servir d'images religieuses, — de Dieu, de Jésus-Christ, de la Vierge, — pour la satisfaction de leur passion. Pour composer cette étrange, extravagante, mais héroïque figure qui s'appelle un mystique chrétien, il faut ajouter l'hyperesthésie de la conscience morale. C'est ce second trait, toujours présent, qui lui donne droit à une place à part dans l'histoire de la formation de la conscience morale. » C'est à cette tendance que j'avais consacré la plus grande partie du premier article et quelques pages du second. J'y voyais un trait d'une haute portée sociale et d'un grand intérêt psychologique et physiologique.

On comprendra dès lors l'étonnement désagréable avec lequel je lus au commencement du travail de M. de Montmorand que pour M. J. H. Leuba... ce n'est pas de l'hystérie que sort le mysticisme; il opine que les mystiques ne sont ni des douteurs, ni des scrupuleux, ni des impulsifs morbides ou des malades à idées fixes. En revanche, il en fait, des érotomanes. » Il est parfaitement vrai que je les dis érotomanes au sens un peu particulier que je donne à ce mot. Pourtant ce passage ne peut que donner une idée complètement fausse du groupe de mystiques dont je m'occupais. Des érotomanes? oui, mais pas plus que des ascètes (voir p. 483), pas plus que des âmes avides de justice et de pureté.

Je n'ai pas le moins du monde l'intention d'accuser l'auteur de fausse représentation intentionnelle. Il a porté son attention sur une des quatre tendances que j'avais étudiées. Il en avait le droit et on doit l'excuser de ne pas s'être aperçu que l'omission des autres tendances dans le passage que je viens de citer, lui donne un sens qu'il est sans doute prêt à répudier. Je lui ai au contraire de la reconnaissance, pour avoir appuyé sur certaines réserves qu'il faut faire lorsqu'on qualifie d'érotomanes les mystiques en question et d'avoir en particulier noté, ce que je n'avais, paraît-il, pas rendu assez clair (pas même en exposant le cas de Mme Guyon), à savoir que les jouissances provenant du fonctionnement anormal de la vie sexuelle n'est « qu'un épisode transitoire et préliminaire ». J'aurais dit plutôt que les grandes extases avec jouissance sexuelle sont très rares chez plusieurs d'entre eux et qu'elles perdent chez tous leur intensité avec l'amortissement de la passion sexuelle qu'amène l'âge. Leur influence est cependant des plus considérables même quand elles sont très rares.

Qu'on me permette en conclusion de renvoyer le lecteur aux pages 466 et 467 de mon second article. Il y verra le jugement que je porte sur l'amour divin érotomanique.

James H. Leuba,

Professeur de Psychologie à Bryn-Maur College,
États-Unis d'Amérique.

REVUE CRITIQUE

LA MORALE ET LA SCIENCE DES MŒURS [1]

Si M. Lévy-Bruhl avait, dans une préface, indiqué comment il fut amené à entreprendre le travail dont il publie actuellement les résultats, on peut imaginer, vraisemblablement, quelles considérations il y aurait présentées. — Comment donner, aujourd'hui, un enseignement moral qui ait vraiment une valeur spéculative? Comme beaucoup de ses collègues, M. Lévy-Bruhl a dû bien souvent, dans sa carrière de professeur, se poser cette question. En fait la morale kantienne ou néo-kantienne, dont l'enseignement s'inspire encore, répond à peu près à nos tendances morales; mais, en tant que théorie, il y a bien peu d'esprits qu'elle satisfasse. Aussi le cours classique de morale consiste-t-il la plupart du temps dans une critique et dans une synthèse dialectiques des systèmes, auxquelles se rattache une énumération sommaire des principaux devoirs. Un pareil enseignement manque de vigueur et d'autorité : sous des apparences dogmatiques, il n'est, en somme, qu'un examen historique des grands systèmes de morale. Et il est plus sincère alors de le donner pour ce qu'il est et d'avouer que nous ignorons ce qui fait réellement la solidité de nos convictions morales. C'est probablement à ce parti qu'à dû se ranger, de bonne heure, un historien comme M. Lévy-Bruhl. D'autre part il ne pouvait méconnaître que le besoin d'un *savoir* moral se fait sentir à notre époque avec une intensité exceptionnelle, comme à toutes les époques de rapide transformation sociale. Mais, comme la spéculation morale ne semble plus pouvoir être franchement religieuse ni métaphysique, et qu'elle n'est pas encore scientifique, elle ne peut guère être autre chose qu'une forme de la littérature, qui traduit seulement les aspirations propres de chacun. Et non seulement elle ne satisfait pas, alors, l'intelligence, mais elle favorise la fantaisie individuelle et les brusques oscillations de la pensée et de la conduite. Comment donc s'y prendre pour continuer, en matière morale, l'œuvre rationnelle des

1. Lévy-Bruhl, *La morale et la science des mœurs*. Paris, Félix Alcan, 1903, 300 p. in-8°.

grands philosophes, suivant une méthode adaptée aux exigences nouvelles de notre esprit? On peut penser que c'est dans l'étude d'Auguste Comte que M. Lévy-Bruhl a trouvé les éléments d'une solution au problème qu'il se posait. La sociologie lui apparaît désormais comme la seule spéculation vraiment rationnelle sur les choses morales. — C'est pour illustrer et défendre cette opinion qu'il a écrit son nouveau livre.

On n'y trouvera rien qui ressemble à un exposé critique des systèmes de morale contemporains; nulle part non plus l'auteur ne propose une morale qui lui soit propre. Il part d'un fait certain : le développement de la sociologie, il en montre les conséquences nécessaires, et il s'efforce d'aider l'esprit, imbu de traditions qui l'empêchent d'accepter ces conséquences, à en comprendre la nécessité et à s'y adapter. Trois idées maitresses, solidaires, dominent tout l'ouvrage : la conception traditionnelle de la *science morale* est caduque et, avec elle, la conception des rapports de la spéculation à la pratique morale qui y est liée; — les faits moraux sont des faits sociaux; leur étude scientifique s'organise sous nos yeux; — la constitution de la science des faits moraux amènera celle d'un art rationnel de la conduite morale dont les rapports avec cette science seront tout autres que n'étaient les rapports de la morale théorique et de la morale pratique. M. Lévy-Bruhl développe d'abord la première de ces trois idées : il a voulu partir de la conception traditionnelle pour en faire ressortir, par la critique, les difficultés internes. Mais, en réalité, c'est la seconde idée qui commande les deux autres : si notre esprit, après avoir si longtemps accepté la prétention émise par la morale d'être à la fois théorique et normative, la rejette aujourd'hui, c'est que la science des mœurs, si pauvre qu'elle soit encore, lui impose une nouvelle conception de la réalité morale.

I. — Nous reconnaissons désormais l'existence d'une réalité morale qui, comme toute réalité, peut être objet de science. C'est-à-dire que nous concevons qu'il y a des phénomènes moraux définis, liés entre eux par des rapports définis, dont l'ensemble constitue une *nature* morale, analogue à la nature physique, à la nature vivante, et que ces phénomènes offrent à l'analyse rationnelle un objet résistant, quelque chose qui ne se confond pas avec les représentations confuses, incomplètes et changeantes que chaque conscience individuelle peut en avoir, un système de rapports dont l'esprit peut découvrir les lois. Cette nature morale, — à laquelle nous donnons le nom de *mœurs*, — est une partie de la nature sociale, les faits moraux rentrent dans la classe générale des faits sociaux; la science des mœurs est l'une des sciences sociologiques. Cette thèse fondamentale, M. Lévy-Bruhl n'entreprend pas de l'établir par des arguments abstraits : une science, dit-il, démontre qu'elle est légitime et possible par le simple fait de son existence et de ses progrès; les représentants de la sociologie scientifique ont pris le bon parti qui est de soutenir leur doctrine par des travaux

effectifs. Mais si tant d'esprits repoussent l'idée sociologique ou ne s'ouvrent qu'incomplètement à elle, c'est que des préjugés séculaires les empêchent de reconnaître qu'elle porte déjà des fruits et de prévoir, par anticipation, ses progrès prochains. M. Lévy-Bruhl s'attaque à ces préjugés en recherchant quelles sont leurs origines et leurs causes. Il montre que les sciences, aujourd'hui dominatrices, ont dû triompher des mêmes préjugés et créer, pour se développer, des habitudes mentales analogues à celles que les sociologues voudraient voir apparaître. En fait, d'ailleurs, ces habitudes s'établissent peu à peu à notre insu. M. Lévy-Bruhl invite l'esprit à réfléchir sur l'histoire des sciences déjà développées et, par analogie, à prendre conscience du travail qu'il est en train d'accomplir et des progrès réels de la science nouvelle qui se constitue. 1° La croyance à la contingence des faits psychiques est explicable, mais les raisons mêmes qui l'expliquent ne permettent pas de penser que cette contingence soit absolue et exclue toute possibilité de science (p. 25-26). 2° La conception de la *nature*, c'est-à-dire de la réalité objective soumise à des lois, s'est peu à peu élaborée, s'étendant progressivement à des phénomènes (couleurs, sons, vie) dont l'esprit avait d'abord une représentation purement subjective et qui se *désubjectivaient* les uns après les autres; il est à prévoir que les faits moraux qui, dans l'état où ils apparaissent spontanément à la conscience individuelle, semblent échapper à toute science, subiront un *clivage* nouveau et deviendront à leur tour des éléments de pensée conceptuelle; ce qui manque souvent encore aux sociologues, ce ne sont pas tant les faits que l'appréhension scientifique des faits, « c'est de savoir substituer aux schèmes traditionnels d'autres cadres plus favorables à leurs recherches, c'est de découvrir les plans de clivage qui feraient apparaître les lois » (p. 27-33, 187-190). 3° L'histoire de la physique la montre aux prises, jusqu'à une époque récente, avec des difficultés analogues à celles qui retardent, dans l'esprit même des sociologues, les progrès de la sociologie; ce sont surtout les émotions, les croyances et les sentiments collectifs auxquels elles sont liées qui protègent les conceptions traditionnelles contre la recherche scientifique; il faut du temps à l'esprit pour s'habituer à ne plus considérer comme sacrilège, par suite pour adopter sans révolte, l'attitude purement scientifique à l'égard d'une partie nouvelle de la réalité (p. 181 sqq.; cf. également p. 1-7, 14-24, 160-164). 4° L'histoire de la physique nous permet également d'interpréter l'état actuel de la sociologie et les conflits qui opposent non plus ses partisans et ses adversaires, mais les sociologues les uns aux autres. Comme les premiers physiciens, nombre de sociologues veulent encore *comprendre* leur objet au lieu de se borner à le *connaître*; admettant à tort que les concepts vulgaires sont adéquats, ils les combinent dialectiquement sans songer à les refaire péniblement par l'observation et l'analyse; leur méthode est *idéologique*, non objective; laissant de côté tout le détail des faits complexes, ils se satisfont de quelques théories très

générales qui sont censées tout expliquer. C'est qu'ils croient la réalité sociale *intelligible*, au sens antique du terme; et cette croyance était l'essence de la *métaphysique*, qui voit dans la nature l'œuvre d'un principe spirituel que l'esprit humain reconnaît facilement comme analogue à lui : de même la plupart des systèmes de psychologie et de sociologie sont encore tout imprégnés de *métamorale*; leurs auteurs « croient à l'esprit ». Et néanmoins ils admettent la possibilité des sciences psychologiques et sociologiques objectives; ils font bon accueil aux observations et aux analyses des travailleurs qui, divisant le travail et s'attachant à la recherche exclusive des lois particulières, sont les véritables représentants de la science. Leur attitude n'a rien qui doive surprendre; ils sont dans un état d'esprit transitionnel : l'histoire de la physique fournit des exemples analogues (p. 59-65, 108-122).

II. Les nouvelles sciences sociologiques sont incompatibles avec les anciennes *sciences morales*, la science des mœurs avec *la morale* telle qu'on la conçoit ordinairement. Mais la plupart des esprits, même parmi ceux qui s'ouvrent aux idées nouvelles, ne voient pas cette incompatibilité et peuvent ainsi ne pas rompre avec des habitudes qui leur sont chères. Ici encore ce sont des analogies historiques plutôt que des raisonnements abstraits qui doivent les aider à s'affranchir des croyances traditionnelles. — La *morale* n'est pas une science, c'est une spéculation qui présente des caractères étranges quand on la compare aux sciences proprement dites; d'autre part les rapports de la théorie et de la pratique, en matière morale, sont tout à fait anormaux; enfin ces rapports sont anormaux précisément parce que la morale théorique n'est pas une science. Mais, s'il en est ainsi, ce n'est pas que la nature même des choses morales exige des procédés exceptionnels : c'est qu'un travail, que l'esprit a déjà accompli en d'autres matières, n'est pas encore achevé en celles-là.

Les rapports de la science et de l'art (ou encore de la théorie et de la pratique, de la spéculation et de la technique) deviennent rationnels lorsque l'art, parfaitement distingué de la science, se donne pour fin de modifier à notre avantage une réalité définie dont la science correspondante, purement spéculative et désintéressée en tant que science, a préalablement déterminé les lois; c'est le déterminisme même des phénomènes qui nous donne prise sur eux en nous permettant d'intercaler notre action, dans un système, au point où elle peut être efficace; sauf exceptions, notre pouvoir sur la nature augmente à mesure que nous en déterminons plus rigoureusement les lois. Pour qu'une technique sûre d'elle-même se constitue, deux conditions apparaissent donc comme nécessaires : il faut d'abord que les phénomènes qu'elle concerne soient conçus comme une portion de la *nature*, c'est-à-dire comme soumis au déterminisme; il faut en outre qu'ils deviennent l'objet d'une science purement spéculative, provisoirement indifférente aux applications et uniquement préoccupée de connaître la réalité

telle qu'elle est. Or les croyances et les sentiments collectifs, en particulier les croyances religieuses, opposent une résistance opiniâtre à la réalisation de la première condition; et la réalisation de la seconde est retardée par les applications prématurées auxquelles se livre l'homme, confiant dans un pouvoir que son ignorance lui fait croire illimité. C'est pourquoi la plus grande partie de l'humanité ne connaît ou n'a connu, à proprement parler, ni sciences ni arts, mais seulement des techniques empiriques d'une part, et d'autre part des théories imaginées pour satisfaire rapidement les besoins spéculatifs, mais sans exactitude et par suite sans applications utiles. — Même dans les sociétés d'où sont sorties les nôtres, les différentes sciences et les arts qui s'y rapportent n'ont pas apparu d'un seul coup : les forces sociales qui s'opposaient à leur apparition ont opposé une résistance d'autant plus longue qu'il s'agissait de phénomènes intéressant plus directement la conduite de l'homme, plus étroitement liés, par suite, à ses émotions religieuses. C'est ainsi que la médecine est restée, bien plus longtemps que les arts de l'ingénieur, une technique purement empirique. C'est à la constitution d'une biologie scientifique qu'elle doit ses plus remarquables progrès. Et pour que la biologie apparût, il a fallu d'une part que la *vie* perdît son caractère religieux, d'autre part que des biologistes proprement dits, et non plus des médecins, s'adonnassent à la recherche désintéressée (exemple de Pasteur). Or ces progrès datent d'hier et la croyance aux miracles thérapeutiques, la confiance dans les sorciers-médecins n'a pas encore disparu (p. 1-6).

Ce sont les mêmes sentiments religieux, la même confiance dans le pouvoir de l'homme, le même besoin de posséder immédiatement une théorie intégrale permettant des applications illimitées, qui ont donné naissance à la morale traditionnelle et qui l'empêchent de disparaître. Comme il s'agit ici des faits qui nous tiennent le plus au cœur, les habitudes anciennes se défendent plus longtemps. Mais l'exemple des sciences aujourd'hui formées et de leurs rapports avec les arts nous permet de prévoir comment et pourquoi la morale se transformera. Il existe, il est vrai, une *morale théorique* et une *morale pratique*, mais les rapports de l'une et de l'autre ne sont nullement ceux qui existent entre les mathématiques pures, la physique pure, et ce qu'on appelle quelquefois les mathématiques appliquées, la physique appliquée. C'est en apparence seulement que la morale *pratique* tire les applications de principes préalablement établis par la théorie. Elle ne peut pas être une technique au sens ordinaire du mot parce que la morale prétendue théorique n'est pas une science. En effet sa fonction n'est pas de connaître mais de légiférer; elle ne constate pas des faits, elle énonce des jugements de valeur. Le nom de science, au sens ordinaire du mot, ne lui est donc pas applicable. Il est vrai qu'elle se donne pour une science d'un type particulier, pour une science *normative*, qui détermine *ce qui doit être* et non ce qui est. Mais l'observation prouve que les systèmes de morale, bien qu'ils prétendent

être à la fois théoriques et normatifs, sacrifient en réalité la première exigence à la seconde, plus impérieuse. « Jamais ils ne perdent de vue l'intérêt pratique pour rechercher, d'une façon désintéressée, les lois d'une réalité (empirique ou intelligible) prise pour objet de connaissance. » D'autre part, on a bien souvent montré que les considérations auxquelles se livrent les morales théoriques ne *fondent* pas réellement les règles d'action auxquelles elles se trouvent jointes. « Il n'y a pas là un rapport de principe à conséquence, mais un genre de relation très complexe, très obscur, et qui ne peut, le plus souvent, être éclairci sans le secours de l'analyse sociologique ». Au sens traditionnel du terme, il n'y a donc pas et il ne peut y avoir de morale théorique (p. 7-24). — On arrive au même résultat critique si l'on considère, non plus la définition et la méthode des morales théoriques, mais leurs postulats. Ces postulats, plus ou moins conscients, sont au nombre de deux. Le premier consiste à admettre que la *nature humaine* est toujours identique à elle-même dans tous les temps et dans tous les lieux et à considérer cette nature comme assez bien connue pour qu'on puisse légiférer pour tous les hommes (ou même, comme la morale kantienne, pour tous les êtres raisonnables et libres dont on peut supposer l'existence). Il est facile de découvrir dans les idées philosophiques grecques et modernes les causes qui ont déterminé et fait durer cette illusion. Et il est plus facile encore de voir qu'elle doit se dissiper à mesure que l'histoire et l'ethnologie nous révèlent les caractères propres, peut-être irréductibles, d'une foule de civilisations indépendantes les unes des autres. La morale, comme la psychologie, ne peut plus se contenter de l'idée de *l'homme* abstrait des psychologues et des moralistes anciens, parce que ce type, prétendu universel, n'est en réalité que celui du civilisé occidental. En second lieu toute morale théorique postule nécessairement que le contenu de la conscience morale forme un ensemble harmonieux et que les règles qu'elle édicte soutiennent entre elles des rapports logiquement irréprochables : comment, en effet, *déduirait-on* ces règles diverses d'un principe unique si elles ne formaient pas un système cohérent ? Or cette unité prétendue de la conscience morale est une illusion, qui d'ailleurs s'explique sans peine : tous les devoirs apparaissent en effet à la conscience avec un même caractère sacré qui impose un égal respect pour tous; elle se croit homogène parce que rien en elle ne la gêne. Pour l'analyse sociologique, au contraire, le contenu de la conscience morale d'une époque est « une sorte de conglomérat, ou du moins une stratification irrégulière de pratiques, de prescriptions, d'observances, dont l'âge et la provenance diffèrent extrêmement ». Cette proposition n'est guère contestée quand il s'agit de la conscience morale des Australiens ou des Chinois; le manque d'éducation scientifique empêche la plupart des esprits de l'appliquer à la nôtre. Elle fournit cependant la véritable explication des conflits de devoirs qui déchirent parfois la conscience d'un individu ou d'une

génération. Avec ces deux postulats tombe la *morale théorique* dont ils sont la condition : nous revenons par une autre voie à cette conclusion que la prétention de faire de cette morale une science est illusoire (p. 66-90).

Mais encore faut-il comprendre comment la pensée philosophique a pu et peut encore garder cette illusion. Si les *morales théoriques* ont duré si longtemps, si aujourd'hui encore elles paraissent indispensables à tant d'esprits, c'est assurément qu'il y a des causes de leur succès et qu'elles remplissent une fonction utile. Quelles sont ces causes et cette fonction? Une réponse à cette question est plus efficace, pour aider l'esprit à se détacher de la conception traditionnelle, que tous les raisonnements abstraits sur les difficultés qu'elle soulève. — On a souvent remarqué que les morales pratiques sont relativement identiques dans tous les systèmes d'une même époque, tandis que les morales théoriques sont en antagonisme complet. Il serait incroyable qu'une véritable déduction puisse tirer des conséquences semblables des principes les plus opposés : aussi savons-nous qu'il n'y a pas véritablement déduction. Si les morales pratiques d'un temps convergent entre elles, c'est que toutes doivent s'accorder avec la conscience morale de ce temps, sous peine d'être discréditées et, par suite, de paraître fausses ainsi que les théories qui y sont liées. Ce fait nous éclaire sur la véritable nature de ces théories. Au lieu que, dans tous les autres domaines, le savoir théorique précède et permet les applications, ici la pratique préexiste à la théorie et la surbordonne. On n'en saurait douter quand on voit les philosophes affirmer que la pratique a ses principes propres qui ne dépendent pas de la théorie, ou chercher l'accord de la raison et de la foi, comme la plupart des modernes, ou reconnaître le primat de la raison pratique, comme Kant (p. 50-57). « Plusieurs systèmes de morale peuvent jouer le rôle de théorie à l'égard de la pratique préexistante. Pourvu qu'une déduction apparente s'établisse, ils seront tous des interprétations acceptables, sinon également satisfaisantes, des règles qui ne leur doivent point leur autorité. » La morale théorique n'est donc pas une science dont la morale pratique tirerait des applications; elle est le résultat des efforts faits par les philosophes pour rationnaliser la pratique, pour organiser, systématiser, légitimer logiquement les règles qui, en fait, s'imposaient à la conscience de leur temps; elle est une « projection abstraite de la morale effective ». Ainsi s'explique que son histoire n'offre, par certains côtés, aucune analogie avec l'histoire des sciences véritables : qu'elle soit rarement entrée en conflit avec la religion, que les mêmes systèmes se reproduisent toujours, sans progrès, sans *découvertes*, qu'ils se donnent chacun pour complet et définitif, etc... (p. 42-50). — Tels quels, ces systèmes ont d'ailleurs rempli dans le passé une fonction utile. Malgré la place qu'ils font généralement à des éléments irrationnels, ils ont servi d'instruments au rationalisme et préparé la transition de la « métamorale » à la science des mœurs

dont nous voyons les débuts (histoire sommaire de ces transitions, p. 90-93). La lenteur du progrès de ce rationalisme, ses régressions fréquentes, tiennent aux causes, déjà signalées, qui empêchent l'esprit de concevoir objectivement la réalité morale : caractère sacré des règles, sentiments intenses qui s'y attachent, difficulté à les « désubjectiver », etc... En résumé les morales théoriques ont tenu dans le passé la place de la science et lui ont préparé les voies : mais aujourd'hui leur vertu est épuisée et ce n'est plus en elles que s'exprime la pensée scientifique. Ces destinées de la spéculation morale ne sont d'ailleurs pas sans analogie avec celles de la spéculation physique : celle-ci a pris d'abord la forme de systèmes tout à fait comparables aux systèmes de morale, idéologiques et dialectiques comme eux, mélangés de métaphysique comme ils le sont de « métamorale ». Les débats entre hédonistes, eudémonistes, utilitaires, kantiens, etc..., sont comparables aux débats des partisans d'Héraclite, d'Empédocle, de Parménide, de Démocrite, d'Anaxagore : les uns et les autres ont été des formes de spéculations nécessaires et utiles. Et, d'un autre côté, les philosophes contemporains qui, dans les sciences sociologiques, ne reconnaissent pas la vraie spéculation morale de leur époque, parce qu'ils n'y retrouvent pas leur morale théorique, ressemblent aux scolastiques des XVI[e] et XVII[e] siècles qui ne reconnaissaient pas leur « physique » dans les recherches expérimentales qui allaient la supplanter (p. 39-65; 90-96).

III. — De la morale théorique sortait, par voie de déduction apparente, une morale pratique qui formulait les règles particulières de la conduite. On pensait que la théorie *fondait* la pratique, lui donnait « avec son principe, sa raison d'être et, par conséquent, sa réalité même. » — Toutes les idées exprimées ci-dessus reviennent à celle-ci : que les règles de la pratique, la pratique ou les pratiques morales, ne sont pas les formules techniques d'un art analogue à la médecine, par rapport auquel la morale théorique tiendrait la place de la biologie. Ces règles, dans leur ensemble, constituent une réalité sociale au même titre que les religions, les langues, les droits. Une société a une *morale*, système d'interdictions et de prescriptions, qui s'impose *en fait* à tous ses membres; la société à laquelle nous appartenons a sa morale comme les autres. C'est une donnée qui s'offre à notre analyse, que nous pouvons essayer de *connaître*; mais il est aussi vain de la *fonder*, de la *construire*, qu'il le serait de fonder ou de construire notre langue ou notre droit, la langue, le droit ou la religion des Australiens ou des Peaux-Rouges. Sans doute notre *morale* a bien pour fonction de régler l'action, et, comme telle, on peut l'appeler un art ou une technique. Mais au lieu d'être un art rationnel comme celui de l'ingénieur ou du médecin, — ce qui supposerait l'existence d'une véritable science correspondante, — elle est seulement un art ou une technique spontanés, produit non réfléchi de la conscience collective, comme le sont d'ailleurs toutes les techniques dans des sociétés de type infé-

rieur, comme l'est par exemple la médecine magique d'une société océanienne. Or cette *morale*, ainsi que toutes les autres techniques spontanées, sont des institutions, c'est-à-dire des manifestations de la vie collective : c'est donc à la sociologie qu'il appartient de les étudier : la science des mœurs, chapitre de la sociologie, prend comme objet le système des mœurs, les pratiques, ou, comme on dit encore, les morales des différentes sociétés, y compris la nôtre. Et elle nous a paru être la seule véritable spéculation qui pût prendre les mœurs ou la morale pour objet (p. 97 sqq.). — S'ensuit-il nécessairement que désormais notre société soit réduite à constater ce qu'est sa propre morale, en lui donnant sa place dans la classification de toutes les morales observées, sans pouvoir tenter d'améliorer cette morale? Cette attitude passive nous serait bien douloureuse : et l'humanité ne renoncerait pas sans peine aux efforts que les philosophes ont faits, dans le passé, pour rationaliser les règles morales. Mais la constitution d'une science des mœurs n'entraîne nullement cette conséquence, bien au contraire. Si, de nouveau, nous considérons l'exemple de la physique pour raisonner par analogie, nous pouvons prévoir que la science des mœurs, à mesure de ses progrès, nous procurera les moyens de modifier à notre avantage la réalité morale. *A priori* il n'y a aucune raison pour qu'un *art rationnel de la pratique* ne tire pas de la science des mœurs des applications fécondes. Cet art, comparable suivant le mot de Descartes à l'art mécanique ou médical, « emploiera à l'amélioration des mœurs et des institutions existantes la connaissance des lois sociologiques et psychologiques, comme la mécanique et la médecine utilisent la science des lois mathématiques, physiques, chimiques et biologiques. » On peut l'appeler une *morale*, à condition qu'on n'oublie pas qu'il a pour condition une science des mœurs (qu'on pourrait elle aussi appeler *morale*), laquelle analyse la réalité sociale que nous appelons notre *morale* ou nos mœurs. Si le même mot peut ainsi prendre encore ces trois sens, c'est que les trois idées auxquelles il correspond sont encore insuffisamment distinguées. En particulier, *l'art moral*, dont on peut concevoir au moins la possibilité, et la *réalité morale* que cet art se proposera de modifier, se confondent pour la plupart des esprits : la notion ambiguë et obscure de *morale pratique*, au sens habituel du mot, est précisément le produit de cette confusion. L'art rationnel ne ressemblerait pas aux morales pratiques; il ne se substituerait pas aux règles effectives d'une morale donnée, de la nôtre par exemple : il permettrait seulement à la société, ou aux individus compétents, de juger que telle de ces règles est inutile ou mauvaise et de savoir comment il serait possible d'agir pour la modifier. D'ailleurs le développement de la science et celui de l'art n'allant pas *pari passu* et les faits moraux nous étant encore presque totalement inconnus, toute conjecture sur ce que seront ces applications rationnelles et sur l'époque où elles seront possibles, est prématurée (p. 100-108). Nous pouvons seulement, en l'opposant à la *morale pratique*, dire

ce que l'art rationnel ne sera pas; nous pouvons apercevoir à quelles habitudes mentales sa constitution nous obligera à renoncer, et comment il pourra être le facteur essentiel d'un progrès moral qui ne dépendra plus seulement de la bonne volonté croissante de l'humanité. Par exemple nous pouvons prévoir que l'art moral comme l'art politique de l'avenir seront circonspects, et que leurs réformes limitées ne ressembleront nullement à celles des utopistes, pas plus que leur prudence ne ressemblera aux préjugés conservateurs. Ce sont des indications de ce genre que développe M. Lévy-Bruhl dans son dernier chapitre; et ce sont bien, comme l'indique le titre, les « conséquences pratiques » des idées exprimées dans tout l'ouvrage. Sommairement il examine certaines institutions contemporaines (régime moral de la propriété, de la prostitution) pour faire voir dans quel esprit l'étude des questions morales pourra être entreprise à la lumière de la science.

L'analyse qui précède ne saurait donner une idée tout à fait exacte du livre de M. Lévy-Bruhl : l'énoncé de la thèse en termes abstraits y tient proportionnellement beaucoup trop de place, la mention des arguments et des exemples beaucoup trop peu. Car c'est dans le choix de ces arguments et de ces exemples, dans la manière de les mettre en valeur, que consiste le travail original de l'auteur. La thèse se réduit à la constatation d'un fait, l'existence des sciences sociologiques, et des conséquences de ce fait : caducité des anciennes *sciences morales*, constitution future d'arts sociaux rationnels. M. Lévy-Bruhl ne la donne pas comme lui appartenant en propre : il serait contradictoire qu'il conçût, comme il le fait, la spéculation morale, et qu'il prétendît avoir sa science des mœurs ou sa morale. La sociologie dont il parle est celle qui progresse effectivement par la collaboration plus ou moins consciente d'un grand nombre de savants : c'est en particulier aux travaux de M. Durkheim et de ses disciples, aux tentatives d'organisation du travail scientifique poursuivies dans l'*Année sociologique* qu'il se réfère. En signalant l'accord de ses doctrines avec les idées que, notamment, M. Durkheim a déjà exposées sur la nature des sciences sociologiques et de leurs applications futures, il fournit un argument de fait en faveur de l'objectivité des unes et des autres. Mais si la thèse est dès maintenant établie, il reste à la faire accepter. La plupart des esprits, y compris les philosophes et bon nombre de « sociologues », en méconnaissent l'importance, ou ne l'acceptent que des lèvres, tout en restant attachés, souvent à leur insu, aux préjugés traditionnels. La raison en est simple : ces préjugés sont étroitement liés aux sentiments moraux les plus profonds et à tout un système d'idées auxquelles l'habitude donne une force considérable. Sans doute idées et sentiments ne se transformeront et ne s'adapteront aux méthodes nouvelles qu'à mesure des progrès de la science, lentement et insensiblement. Mais dès aujourd'hui beaucoup d'esprits peuvent s'ouvrir aux idées nouvelles. C'est pour eux que le livre de M. Lévy-

Bruhl est écrit et sera un guide précieux. Il les aidera à perdre ou à contracter certaines habitudes mentales; il leur montrera comment, par extension ou par analogie, ils peuvent passer d'idées déjà communément admises à d'autres qui se heurtent encore à de vives résistances; comment, d'autre part, les compromis auxquels ils s'arrêtent souvent impliquent en réalité des contradictions qu'il faut résoudre, soit en acceptant soit en rejetant définitivement les postulats des doctrines nouvelles. Surtout il les exercera au relativisme en les amenant à considérer leurs propres conceptions scientifiques et morales comme un état provisoire de la pensée, auquel nos sociétés sont parvenues par un développement et sous l'action de causes accessibles à l'observation, et qu'elles franchiront par des progrès qu'on peut prévoir et expliquer. Les nombreux passages où l'auteur montre comment les sciences de la nature ont passé par des phases analogues à celles qu'ont traversées et que traversent les sciences de la société, tout inspirés d'esprit comtiste, sont parmi les meilleures pages du livre et dépassent en intérêt philosophique le sujet spécial qu'il traite.

Le travail de M. Lévy-Brühl est donc un ouvrage de propagande, de vulgarisation au sens élevé du mot. C'est ce qui explique que la même question y soit reprise plusieurs fois sous divers aspects, et que des développements de même nature se retrouvent dans divers chapitres. Les idées communes sur lesquelles s'appuie l'ancienne morale sont si enchevêtrées, les objections qu'elles inspirent, toujours identiques au fond, se représentent sous tant de formes variées, que l'auteur a dû recommencer plusieurs fois des argumentations analogues, en se plaçant à des points de vue diffférents.

Aussi les chapitres ou parties de chapitres qui restent en dehors de notre analyse ne contiennent-ils pas, pour nous en tenir à l'essentiel, d'éléments nouveaux de la doctrine : il faut faire exception pour le chapitre du *Sentiment moral* sur lequel nous reviendrons. Les autres répondent aux objections possibles. Parmi ces objections les unes sont d'ordre spéculatif : Que faites-vous, pourrait-on dire, des écrits des moralistes classiques? Ne sont-ils pas parvenus par des voies plus sûres que celles de votre science à la connaissance de la nature morale? M. Lévy-Bruhl répond par une interprétation intéressante de l'œuvre des moralistes. Non seulement leurs analyses ne rendent pas inutiles celles de la science, mais ils ne sont même pas les véritables précurseurs de cette science. Il leur manquait l'esprit historique, condition nécessaire de la constitution de la science des mœurs; ce sont les disciplines historiques, la philologie, la linguistique, la biologie évolutionniste qui sont les antécédents de cette science (p. 123-128; 160-190). — Votre science des mœurs, dira-t-on encore, ne supplantera pas la morale théorique, parce qu'elle n'a pas le même objet : elle s'attache aux caractères locaux, éphémères, accidentels de la morale des différents peuples dont, sans doute, des explications d'ordre sociologique peuvent rendre compte; il reste qu'il existe une *morale*

naturelle dont les vérités ont été au moins aperçues de tout temps, et que l'humanité, par le progrès de la raison, dégage peu à peu des erreurs accidentelles qui s'y mêlaient. M. Lévy-Bruhl répond par une critique de l'idée de *morale naturelle*, qui consiste à exposer à nouveau que les règles morales sont des institutions, solidaires des institutions religieuses, juridiques, économiques, et que les sociétés de types différents ont nécessairement des mœurs différentes, adaptées à leurs conditions d'existence (p. 197-223). — D'autres objections sont d'ordre purement éthiques; elles manifestent les sentiments très forts qui nous attachent à *notre morale* et l'horreur que nous inspire une doctrine qui lui conteste sa valeur absolue. N'aboutissez-vous pas au scepticisme moral? n'est-ce pas détruire la conscience morale que de la présenter comme une réalité relative? Ou encore : votre science constate notre croyance aux devoirs mais ne la fonde pas; qu'importe que l'autorité de la conscience subsiste *en fait*, si elle disparaît *en droit*? Au nom de quels principes résoudre les conflits de devoir? Et en supposant même que la science doive un jour permettre des applications rationnelles, comment rester sans règles d'action en attendant que la science soit faite? Dans la mesure où ces objections expriment des idées, elles sont aisées à résoudre : c'est par une pure illusion en effet que la morale théorique croit donner un *fondement* au devoir; les règles morales n'ont pas plus besoin qu'on les *fonde* que les autres institutions, juridiques, économiques, etc., et il n'y a pas lieu de craindre que les premières, plus que les autres, nous fassent défaut; l'autorité de la conscience morale est *réelle* comme son contenu, c'est-à-dire qu'elle a des causes, et la spéculation des philosophes est tout aussi impuissante à défaire la morale qu'à la créer; ce n'est pas parce que le devoir est absolu qu'il est impératif, c'est parce qu'il est impératif que nous le croyons absolu; il n'y a rien de plus éloigné du scepticisme que la conception d'une réalité soumise à des lois et d'une action rationnelle fondée sur la connaissance de ces lois, etc... (p. 130-160; 191-197; 266-277). Mais toutes ces objections ne sont qu'en apparence des arguments d'ordre intellectuel; ce qu'elles expriment surtout ce sont des émotions. Comme telles, l'habitude seule pourra les écarter. La réflexion peut cependant les affaiblir en rassurant la conscience sur les conséquences proprement éthiques de la révolution intellectuelle qui s'accomplit. A cet égard certaines considérations de M. Lévy-Bruhl feront, croyons-nous, impression sur le lecteur, en particulier le chapitre où il analyse le concept d'*idéal moral* pour montrer, dans la recherche sociologique, l'héritière véritable de l'idéalisme philosophique d'autrefois (p. 151-159).

Ceux qui, comme nous, acceptent complètement les idées méthodologiques de M. Durkheim, sont nécessairement d'accord avec M. Lévy-Bruhl sur tous les points essentiels; et il serait sans intérêt ici de signaler longuement des divergences sur des points secondaires. Tout au plus pourrions-nous faire quelques réserves sur certaines idées

accessoires de l'auteur : par exemple il nous semble que le parallèle qu'il établit entre le rôle des mathématiques et celui des disciplines historiques, dans la constitution respective des sciences physiques et sociologiques (p. 123-130), a quelque chose d'un peu forcé et qu'il aurait été bon de signaler ce fait que les habitudes mentales des historiens opposent actuellement une résistance aux progrès de la sociologie. — Par exemple encore, nous croyons que M. Lévy-Bruhl aurait pu, dans sa critique des morales théoriques, faire usage d'arguments plus décisifs : les moralistes, dans leurs spéculations, sont tenus, s'ils veulent éviter la confusion et l'arbitraire, de donner une définition précise des concepts qu'ils manient, par exemple du concept de devoir, de bien, de responsabilité, de droit, etc. Et il est possible de les acculer à l'une de ces deux solutions : ou bien ils devront chercher à définir inductivement, en examinant ce que sont, en fait, les choses auxquelles correspondent leurs concepts, et alors il leur faudra procéder à la manière des sociologues; ou bien leurs définitions seront d'abord purement conventionnelles, ce qui est légitime, mais, s'ils prétendent rejoindre ensuite la réalité, ils auront à charge de montrer que le devoir, le bien, la responsabilité, le droit *réels* sont bien les mêmes que ceux dont ils ont fait la théorie; et cette démonstration ne pourra elle aussi être faite que par une étude objective des « faits moraux ». Rien ne saurait mieux faire voir l'impuissance des morales théoriques, qui prétendent être rationnelles, que leur incapacité de fournir des définitions dont le rationalisme puisse se satisfaire.

La seule observation critique de quelque importance que nous ayons à faire touchant au fond de la doctrine se rapporte au chapitre intitulé : *le sentiment moral*. Nous croyons que M. Lévy-Bruhl aurait été amené à poser plus nettement et à traiter dans un autre esprit les questions qu'il y aborde, s'il n'avait pas été constamment gêné par cette idée obscure de *sentiment moral*. Il nous semble qu'il entend par là plusieurs choses différentes qu'il aurait fallu distinguer :

1° La première raison qui semble avoir conduit l'auteur à écrire ce chapitre et à lui donner ce titre, c'est qu'il existe des « morales du sentiment » qui reconnaissent l'existence d'un « sens moral inné, d'un sentiment moral naturel ». Mais il ne touche à ces doctrines qu'en passant, et, de fait, il ne pouvait que répéter à leur propos ce qu'il avait dit déjà de la *morale naturelle*.

2° Ce que M. Lévy-Bruhl attaque surtout, c'est l'explication individualiste de la conscience morale. On répète souvent que le *sentiment*, c'est-à-dire ici les tendances qui appartiennent en propre à chacun et dans lesquelles s'exprime ce que sa personnalité semble avoir d'irréductible, est la source même de la moralité, et c'est ainsi qu'on explique que les règles morales s'imposent à la conscience non pas du dehors comme les règles du droit ou des techniques industrielles, mais en quelque sorte du dedans. Aussi M. Lévy-Bruhl craint-il que certains esprits, tout en acceptant la conception sociologique de la religion,

du droit, des institutions économiques, etc., ne fassent des réserves pour la morale et ne croient devoir maintenir, quand il s'agit de faits moraux, une « explication psychologique », c'est-à-dire individualiste (p. 224-226; 237). Pour en montrer l'insuffisance, l'auteur esquisse une démonstration de cette proposition : que les faits moraux, en dépit des apparences, sont comme les faits religieux, juridiques ou économiques, des faits sociaux (p. 231 sqq.; et *passim* dans tout le chapitre). Malheureusement on ne peut pas dire que cette démonstration ait l'ampleur et la précision qui auraient été désirables. M. Lévy-Bruhl se contente d'expliquer d'où naît l'illusion de la conscience qui croit tirer d'elle-même ses sentiments moraux; il montre que la conscience collective et la conscience individuelle ne sont pas complètement extérieures l'une à l'autre, que la première entre à titre d'élément dans la constitution de la seconde, et qu'ainsi les émotions morales, bien que tout à fait nôtres, peuvent cependant avoir une origine collective. Il s'étend sur la relativité des sentiments moraux, qui varient d'une société à l'autre en fonction des autres systèmes d'institutions; sur l'hétérogénéité des sentiments qui coexistent, à une époque donnée, dans les consciences, bien qu'ils soient de provenance ou d'âge extrêmement différents. Mais, même en joignant à toutes ces observations les remarques analogues qu'on peut relever dans d'autres chapitres (notamment p. 197-224), la démonstration du caractère social des faits moraux reste insuffisante. Sans doute M. Lévy-Bruhl a le droit de la considérer comme acquise : de même que la sociologie en général, la science des mœurs prouve, suivant lui, sa légitimité par le fait de son existence et de ses progrès. Ce que nous voulons dire, c'est que la thèse soutenue dans le chapitre que nous avons en vue est mal énoncée. M. Lévy-Bruhl s'efforce de montrer que les « *sentiments* moraux », quoi qu'ils soient des *sentiments*, sont cependant d'origine collective comme les « représentations, les croyances et les pratiques. » Nous aurions voulu qu'il dît : la moralité a sans doute des caractères subjectifs qui la font apparaître comme quelque chose d'individuel, mais néanmoins elle est essentiellement une manifestation de la vie collective. Le sociologue peut, croyons-nous, reconnaître l'importance de ces caractères subjectifs sans admettre pour autant que la moralité ait pour origine des sentiments qui appartiendraient en propre à la nature individuelle, qui seraient d'ordre organico-psychique. Les règles morales étant moins déterminées dans leur formule que les règles juridiques ou religieuses, la fonction morale étant diffuse dans tout le corps social au lieu d'avoir un organe propre, chaque conscience individuelle, en assimilant les représentations qui constituent la moralité collective, les marque de son sceau bien plus qu'elle ne peut faire les représentations juridiques ou religieuses. Cela n'est possible d'ailleurs que si d'une part toutes les pratiques ne sont plus strictement obligatoires, c'est-à-dire si le formalisme des sociétés primitives s'est déjà quelque peu atténué; si d'autre part les individus sont déjà assez fortement différenciés et leur

vie personnelle suffisamment développée pour que leur réflexion, en s'exerçant sur les représentations collectives, puisse les modifier. Ces deux conditions ne se trouvent réalisées que dans des sociétés d'un type déjà élevé : aussi peut-on dire que les sociétés inférieures n'ont pas, à proprement parler, de morale; la morale commence seulement à s'y différencier du droit et de la religion. Dans les nôtres, au contraire, elle s'en distingue nettement. Nous pensons donc que les individualistes ont raison de signaler l'importance du caractère subjectif de la moralité, si ils ont tort de l'expliquer comme ils le font. Méthodiquement, le sociologue doit faire une place à ces caractères subjectifs dans sa définition de la moralité. C'est bien à eux que se rapportent certaines observations de M. Lévy-Bruhl, quand il distingue le *sentiment moral* des représentations et des croyances : mais la véritable signification du problème n'apparaît pas, parce qu'il est posé en termes impropres. Et d'ailleurs l'auteur semble méconnaître l'importance des éléments subjectifs de la moralité. Sans doute c'est sur son caractère collectif qu'il faut insister, en tant que l'on attaque le préjugé individualiste qui est presque universel. Mais nous croyons aussi qu'il y a intérêt à montrer que le sociologue ne mutile pas les faits qu'il étudie, qu'il ne nie pas la complexité de la conscience morale, mais qu'il est au contraire capable, en termes généraux tout au moins, d'en rendre compte. Si la science des mœurs est une science sociologique distincte, il faut qu'elle analyse les caractères spécifiques de son objet.

3° M. Lévy Bruhl observe que souvent des pratiques obligatoires se maintiennent alors que les croyances auxquelles ces pratiques étaient liées d'abord sont tombées en désuétude. Ce sont alors, dirons-nous, des habitudes collectives qui inspirent le respect aux individus parce qu'elles sont collectives. M. Lévy-Bruhl appelle *sentiments moraux* ces forces psychologiques qui nous contraignent à conformer notre conduite à certaines pratiques, quand le souvenir des croyances, des représentations auxquelles étaient d'abord liées ces pratiques est perdu pour nous. Suivant lui les *sentiments* se transforment plus lentement que les croyances; aussi les pratiques auxquelles s'attachent ces sentiments peuvent-elles se maintenir à l'état de *survivances* dans un milieu social aux croyances duquel elles ne sont plus adaptées. Inversement, des croyances nouvelles sont longtemps sans influence sur la conduite parce qu'elles ne sont pas encore accompagnées de *sentiments.* Enfin il se produit des conflits entre les *sentiments* anciens et les croyances ou représentations nouvelles. M. Lévy-Bruhl donne des exemples : maintien de l'esclavage dans l'antiquité plusieurs siècles après que les stoïciens eurent exprimé l'idée de la fraternité humaine; maintien du régime capitaliste avec toutes ses injustices malgré les idées nouvelles de justice, de solidarité. Toutes ces remarques de M. Lévy-Bruhl sont intéressantes et peuvent provoquer utilement la réflexion; mais nous croyons sa terminologie mauvaise : il n'y a pas conflit entre des *sentiments* et des croyances, mais entre des habitudes

(auxquelles sont liées des émotions morales) et des pratiques nouvelles auxquelles s'attachent des émotions du même genre, mais trop faibles encore pour triompher de celles qui protègent les habitudes. M. Lévy-Bruhl d'ailleurs concède que « l'antagonisme, au fond, est bien plutôt entre des représentations anciennes, qui subsistent dans les actes et dans les sentiments dont elles étaient accompagnées, et des représentations plus récentes qui tendent à introduire des actes et des sentiments nouveaux ». Il croit cependant devoir se conformer au langage courant pour considérer « les actions et les réactions réciproques des sentiments et des représentations. » La concession importerait peu si la notion confuse de *sentiment* n'était de nature à fausser ces idées. Pour M. Lévy-Bruhl, les *sentiments* moraux ne sont que des résidus de représentations devenues subconscientes; elles n'ont de raison d'être que dans le passé; c'est la force seule de l'inertie qui les maintient. C'est là, croyons-nous, une interprétation trop *historique*, pas assez sociologique. La maintiendrait-il, s'il remarquait que ce qui survit aux représentations, ce sont des *pratiques*, et que des pratiques peuvent garder une fonction et rester vivantes, adaptées, dans un milieu dont les croyances ne sont plus celles du milieu où elles ont pris naissance. Cette observation s'applique, par exemple, à la prohibition de l'inceste, que M. Lévy-Bruhl présente seulement comme le résidu d'une croyance aujourd'hui sans fondement : est-il juste de dire que son « impérativité » soit un simple écho *sentimental* des représentations évanouies?

Ces remarques nous ont paru nécessaires; mais elles ne doivent pas faire oublier que nous donnons plein assentiment aux idées qui sont la raison d'être du livre. Il nous reste seulement à souhaiter qu'après avoir écrit cette introduction à la science des mœurs, M. Lévy-Bruhl nous donne maintenant des contributions positives à cette science.

PAUL FAUCONNET.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

Dr Friedrich Selle. — Die Philosophie der Weltmacht. 1 br. in-8° de VI-74 p. Leipzig, Barth, 1902.

Comme l'indique le sous-titre de la brochure (*ein Entwurf*), il s'agit d'une *esquisse*. Plus tard viendra le développement de la thèse. C'est la préparation à une *Philosophie de la puissance cosmique*, et non l'exposé de cette philosophie. Les termes mêmes : *philosophie de la puissance* font songer à Nietzsche ; et de Nietzsche, en effet, procède en partie la pensée de M. Selle. Son essai, qui est une recherche personnelle, fut à l'origine moins une thèse directe que la discussion critique de deux systèmes, celui de Nietzsche et celui de Spencer, et une tentative de conciliation des deux systèmes grâce à l'introduction précisément d'une thèse originale. Sous la forme actuelle, c'est la thèse qui est directement l'objet, et la discussion critique sert à l'établir inductivement. Une démonstration déductive est également offerte, mais de façon plus brève. — La thèse se résume en ces mots : *esthétique du rythme*. Évolutionniste, M. Selle donne aux concepts eux-mêmes un sens évolutionniste. Sa définition du concept : *esthétique*, enveloppe Platon et Goethe. Il s'agit, non de l'esthétique au sens étroit (Baumgarten ou même Kant), mais de la science de l'*esthésie*, c'est-à-dire des réflexes vitaux, des manifestations du tout organisé, sous forme inconsciente ou consciente. Et ces manifestations, qui vont du plaisir et de la douleur aux contraires logiques (affirmation et négation) et aux intuitions de l'art, constituent un devenir (*Vorgang*) à la fois cause et effet, tout relatif par suite, soumis à la loi du *rythme*. — Or Spencer a conçu en quelque façon la loi du rythme ; mais, préoccupé exclusivement de la science objective, il a négligé le côté *esthétique* de la connaissance, il a affirmé un absolu que la pensée relativiste ne peut accepter sans contradiction. Nietzsche s'est placé au point de vue esthétique ; mais, emporté par son tempérament *personnel*, il a négligé l'enchaînement des phénomènes, l'aspect *rythmique* et objectif de la connaissance ; il a insisté sur la *volonté* de puissance, plutôt que sur la *puissance* elle-même. De là, au point de vue de la *culture*, les défauts des deux philosophies : l'idéal de Spencer, tout objectif, est le *nivellement* ; l'idéal de Nietzsche, tout subjectif, est l'avènement du *surhomme*. D'ailleurs, cette opposition est outrée ; Spencer a entrevu l'aspect *esthétique*, et Nietzsche l'aspect

rythmique des choses (le retour éternel). Il s'agit donc d'unir intimement les deux points de vue, de faire voir dans le *rythme* quelque chose de *vital* et dans l'*esthésie* quelque chose de *rythmique*. C'est là l'axiome de l'*esthétique du rythme*, axiome qui est postulé, car il est la loi suprême de la connaissance, de la philosophie conçue, à la manière de Wundt, comme unification des sciences particulières.

J. SEGOND.

II. — Psychologie.

Émile Tardieu. — L'ENNUI, ÉTUDE PSYCHOLOGIQUE, 1 vol. in-8 de 300 p. Paris, Félix Alcan, 1903.

Les lecteurs de la *Revue philosophique* connaissent déjà, pour l'avoir vue paraître sous forme d'articles, la majeure partie du livre que vient de publier M. Tardieu. Ils ont pu apprécier la subtilité de ses analyses, la précision pittoresque de certaines de ses descriptions, l'originalité presque toujours heureuse de son style. Sans insister sur le mérite littéraire de son étude, nous devons signaler l'intérêt qu'elle présente en tant que contribution à la psychologie scientifique.

A vrai dire, la pensée directrice de l'ouvrage est d'ordre plutôt philosophique qu'expérimental. M. T. la révèle en déclarant, dès ses premières lignes, que deux propositions sont la « philosophie » de son travail : « à savoir : 1° que la vie n'a ni fond ni but et qu'elle poursuit un vain état d'équilibre et de bonheur; 2° que tout organisme naissant périssable se fatigue, s'épuise et partant souffre continuellement ». On reconnaît dans la première de ces deux thèses la formule à peine modifiée du pessimisme de Schopenhauer que M. T. croit justifié par l'observation [1]. Son « étude psychologique » prend ainsi un caractère un peu ambigu : psychologique dans ses détails, elle est d'un moraliste par ses intentions; elle vise à nous instruire de ce qu'est au fond la vie, et de la manière dont il est sage de la prendre.

Préoccupé de retrouver l'ennui partout, de manifester partout sa présence, ignorée ou reconnue, M. T. est amené à en donner une définition très large : « L'ennui, dit-il en commençant (p. 2), est une *souffrance* qui va du malaise inconscient au désespoir raisonné; conditionné par les causes les plus diverses, sa raison première est *un ralentissement appréciable de notre mouvement vital* ». Plus loin (p. 174), M. T. s'efforce de distinguer plus nettement l'ennui de la « mélancolie » et de la « tristesse ». La première comporterait une douceur, la seconde une activité interne qui feraient défaut à l'ennui. Comme on voit, les critères proposés restent assez vagues, et l'on peut conserver des doutes sur l'unité réelle du sujet ainsi circonscrit.

1. P. 3 : « L'ennui fait le fond de la vie humaine ».

En fait, M. T. passe en revue, dans son travail, une variété très riche d'états de conscience, morbides, douloureux ou simplement désagréables, que lui fournit l'observation directe ou la littérature, et qu'il décrit en recourant tour à tour à la physiologie et à l'analyse subjective. Mais si tous les phénomènes qu'il assimile ainsi n'ont entre eux qu'une parenté très générale, on s'explique la difficulté qu'il éprouve à les classer et à les rattacher aux conditions qui les font apparaître.

Dans la première partie de son ouvrage, M. T. reconnaît six « causes » à l'ennui, tout en ajoutant que plusieurs de ces causes « convergent » dans un cas donné :

1° L'épuisement, « physique ou mental ». Le cas le plus simple est celui où l'ennui résulte directement d'une fatigue physique excessive. M. T. cite à cet égard, d'après le Dr Tissié (*La Fatigue et l'Entraînement physique*) le témoignage de divers professionnels de la course à bicyclette, qui étant restés sur leur machine pendant un grand nombre d'heures, ont dit avoir ressenti un immense ennui. M. T. décrit lui-même avec justesse la naissance de l'ennui au cours d'une promenade à pied. L'incurable ennui des grands débauchés, des grands surmenés semble trahir une usure nerveuse qui ne parvient plus à se réparer (Ch. I).

2° Une certaine faiblesse des « facultés », analogue, en elle-même, à l'épuisement, mais *native*. Tel serait le cas du « faible », dont M. T. fait un portrait intéressant (p. 40), celui des impuissants de toute sorte, des « ratés » (Ch. II)

3° La pression des circonstances, naturelles ou sociales, qui fait que *tous* nous manquons plus ou moins la vie à laquelle nous aspirions. Cette pression des choses, à laquelle nul n'échappe, se fait sentir d'une façon particulièrement cruelle à certaines classes et à certains individus, — à l'homme du peuple, à l'héritier écrasé par un grand nom, à la vieille fille (Ch. III).

4° La monotonie de nos sensations ordinaires (ennui dans le mariage, dans l'amour, dans la famille, au village). Nous signalerons les pages remarquables qui ont pour titre : « l'Ennui du corps ». M. T. montre très bien comment le seul fait de cohabiter continuellement avec notre personnalité physique, d'éprouver constamment le mode de réaction uniforme de notre tempérament est pour nous une source permanente de lassitude et d'ennui. « Le sanguin se lasse d'être un sanguin, répondant à toutes sollicitations par ses *raptus* congestifs à détente invariable ; le nerveux, le bilieux, le lymphatique prévoient avec dégoût la réaction de leurs appareils, le fonctionnement automatique de leur physiologie inaliénable. Cet ennui animal est décelé par ces démarches singulières de l'individu recherchant avec suite et obstination le contact d'un type opposé au sien :... dans ces camaraderies paradoxales, on vise un transfert de constitution ;... on désennuie son corps en le proposant à la suggestion d'un corps différent qui lui enseigne obscu-

rément d'autres rythmes, d'autres réflexes, un autre langage physiologique. » La stabilité même de la santé peut devenir, à ce titre, une cause d'ennui dans la jeunesse (Ch. IV).

5° La satiété ou l'abus des sensations agréables : ennui du riche, de l'habitant des grandes villes (Ch. V).

6° Le sentiment du néant de la vie, propre aux intelligences très réfléchies qui, suivant une belle page de Taine citée plus loin (p. 221), aperçoivent en toutes circonstances le peu de valeur de nos joies et la multiplicité des raisons que nous avons d'être tristes. Notons en passant que la connaissance des esprits et des caractères, la faculté que nous acquérons de prévoir leur jeu, produit ici le même effet que plus haut la sensation de notre corps (Ch. VI).

Il ne faut pas voir, évidemment, dans cette division du sujet, une classification rigoureuse : presque tous les cas étudiés dans un des chapitres pourraient aussi bien rentrer dans tel ou tel autre. M. T. admet, notamment, que l'*épuisement* joue un rôle dans la majorité des cas et qu' « on doit soupçonner son action » là même où elle n'apparaît pas (p. 8). En réalité, l'ordre qu'il suit signifie donc simplement qu'en étudiant les diverses conditions de l'ennui, il cherche à aller des plus physiologiques aux plus psychologiques.

Sur le rapport même de ces deux catégories de phénomènes, son opinion est assez difficile à discerner. Parfois il paraît penser (p. 18) que l'ennui a toujours une « cause organique », et « qu'il faut rattacher aux ficelles de la physiologie les raisons déterminantes de notre humeur. »

Mais ailleurs (Ch. VII) il insiste avec force sur la « nature morale », sur la « nature psychique » de l'ennui et déclare qu' « il n'y a pas lieu d'écrire une physiologie de l'ennui ». Il nous semble que ces expressions recouvrent une certaine confusion d'idées. La véritable question, pour l'ennui comme pour toutes les émotions, n'est pas de savoir si ces phénomènes existent pour nous en tant qu'états de conscience (ce que la conscience atteste et ce qui d'ailleurs ne prouve rien), mais s'ils ont des « concomitants » physiologiques *réguliers*, auxquels il soit possible de les rattacher.

Dans la seconde partie de son livre, M. T. considère les formes spéciales que prend l'ennui suivant l'âge, le caractère, le sexe de l'individu, ou encore suivant certaines circonstances extérieures, telles que l'heure du jour ou la saison. Là encore, les descriptions bien faites sont nombreuses (voir notamment : p. 182, l'ennui du jeune homme; p. 215, l'ennui du sensitif). Mais les vues générales deviennent plus rares. On peut signaler (p. 203) l'influence que d'après M. T., l'ennui aurait exercée sur le progrès de la civilisation comme stimulant de l'effort intellectuel : idée qu'Aug. Comte a trouvée chez Georges Leroy et discutée dans la 51e leçon du *Cours de philosophie positive*.

M. T. admet également, avec Nietzsche (p. 253), que l'ennui remplit une fonction utile au point de vue de l'individu : en nous repliant

pour un temps sur nous-mêmes, il réalise une économie de nos forces. Il faut ajouter, semble-t-il, que cela n'est vrai que de l'ennui *accepté*, non de celui qui provoque des réactions immédiates, généralement maladroites ou désastreuses. M. T. distingue en effet profondément deux types d'ennuyés : l' « agité » et le « détaché » (p. 273).

M. T. consacre, enfin, un chapitre à l' « Ennui moderne » (Ch. XIV). D'après lui, l'ennui, depuis le XVIII[e] siècle, est devenu « conscient » : il tend, en outre, à augmenter jusqu'au désespoir. M. T. explique ce phénomène, — un peu rapidement, — par les progrès de l'esprit critique et l'obscurcissement des croyances religieuses. Mais la méthode historique, qu'il emploie ici, est peut-être, au fond, celle qui convenait le mieux à la nature de son sujet. Nous n'avons aucune raison de croire que l'état d'âme par nous éprouvé et connu sous le nom d'ennui soit, en lui-même, un attribut constant de la nature humaine. Il est bien plus probable que l'ensemble très complexe de représentations et de sentiments qui le constitue est, au contraire, un produit très particulier de notre époque et de notre milieu. Ce serait donc à l'histoire, plutôt encore qu'à la psychologie, d'étudier la genèse de l'ennui.

H. DAUDIN.

E. Gley. — ÉTUDES DE PSYCHOLOGIE PHYSIOLOGIQUE ET PATHOLOGIQUE. Un vol. in-8°, 335 p., 31 fig. *Bibliothèque de philosophie contemporaine*. Paris, Alcan, 1903.

Nous ne possédons pas encore un traité complet de psychologie physiologique, qui contiendrait le résumé exact de toutes les recherches qui ont été faites en France et à l'étranger sur les conditions et les effets physiologiques des faits de conscience. Le livre de M. Gley ne couvre pas entièrement tout ce domaine assez vaste, mais il traite les questions les plus importantes, celles qui sont relatives à la circulation du sang, à la thermogenèse, aux échanges nutritifs, au sens musculaire et aux mouvements musculaires inconscients.

La lecture de ce livre m'a vivement intéressé, et je suis persuadé qu'elle rendra un grand service aux psychologues, pour lesquels il semble même que M. Gley s'est proposé d'écrire, tant il a réussi à répandre de clarté dans ses descriptions, sans en exclure la précision toute technique.

La plus importante des études qu'il nous donne est consacrée à l'état de la circulation du sang pendant le travail intellectuel (p. 1 à 100). L'auteur commence par exposer des recherches personnelles sur le pouls carotidien enregistré pendant le travail intellectuel, expériences qui datent de 1877 et dont tous les résultats, à la fois sobres et précis, ont été confirmés par les travaux ultérieurs; ensuite, il résume tout au long ces travaux ultérieurs, il les rapproche des siens, il les critique, il les illustre de nombreux graphiques, et il conclut par un

exposé prudent, précis et très complet de l'état actuel de la question. Il passe en revue successivement la vitesse de contraction du cœur, les changements de pression sanguine, la force de contraction du cœur, la vaso-constriction qui se produit à la périphérie du corps, les caractères de la vaso-dilatation cérébrale, l'influence du cœur et l'influence de la respiration sur les tracés du pouls. La seule énumération de tous ces facteurs nous prouve quel écheveau compliqué on est obligé de débrouiller pour voir clair dans ces questions.

Nous résumerons, d'après l'auteur, les principaux faits qui sont, dès à présent, acquis.

1° La fréquence du pouls augmente pendant le travail intellectuel; cette augmentation de fréquence est en relation avec l'intensité de l'effort intellectuel. Les expérimentateurs qui ont soutenu que ces effets tiennent soit à des excitations sensitives soit à des états émotionnels concomitants avec le travail intellectuel se sont trompés. C'est encore une erreur de prétendre que l'accélération cardiaque provient directement et uniquement de l'accélération respiratoire, puisqu'on observe des cas où le cœur s'accélère tandis que la respiration conserve un rythme normal.

Quand le travail intellectuel est terminé, le pouls se ralentit; souvent même, il acquiert une lenteur plus grande que pendant l'expérience. Des auteurs ont cru que dans un travail intellectuel prolongé pendant plusieurs heures, le cœur se ralentit. M. Gley ne paraît pas disposé à accepter cette interprétation; il suppose que l'immobilité du corps que l'on garde nécessairement dans un travail assidu doit être pour beaucoup dans ce ralentissement du pouls. Ceci est un exemple de ses réserves prudentes.

2° Pendant le travail intellectuel, il se produit dans les membres une vaso-constriction active, surtout bien étudiée à la main, par un nombre très grand d'expérimentateurs; cette vaso-constriction est accompagnée par une augmentation dans la pression du sang, mesurée à la main. Ce sont là, du reste, deux réactions physiologiques bien liées l'une à l'autre, et dont la seconde est en grande partie causée par la première.

3° Le travail intellectuel amène une vaso-dilatation du cerveau. C'est un point très important, sur lequel beaucoup d'études se sont concentrées, tout en premier celles de Mosso. Il paraît établi que cette vaso-dilatation cérébrale n'est pas conditionnée, comme Mosso l'avait cru autrefois, par la vaso-constriction du reste du corps, qui aurait pour effet de chasser une partie du sang vers le cerveau; l'enregistrement du pouls à la fois au pied, à la main et au cerveau (chez les malades porteurs de brèches osseuses) a montré que ces tracés ne se correspondent pas exactement; il peut y avoir vaso-dilatation cérébrale sans vaso-constriction des membres et *vice versa*. Gley conclut de là non seulement que toutes ces circulations sont indépendantes, mais que la vaso-dilatation cérébrale est de nature active. Il professe sur ce

point la même opinion que François-Franck, qui écrit : « Quand nous savons si bien qu'une glande se congestionne *activement*, pendant ses périodes d'activité, sous l'influence d'une *dilatation initiale* de ses propres vaisseaux, pourquoi ne pas chercher tout d'abord à assimiler le cerveau à cette glande, au point de vue de la nature des modifications circulatoires qui s'y produisent? »

M. Gley relève un petit détail intéressant relativement à l'état de la circulation cérébrale pendant le travail intellectuel. Mosso a signalé un des premiers que le gonflement du cerveau peut manquer pendant un effort intellectuel, et que quelquefois ce changement circulatoire est en retard sur cet effort. D'où il a conclu que l'activité cérébrale est, dans une certaine mesure, indépendante de la circulation. Gley trouve cette conclusion un peu exagérée. Il compare ce phénomène à celui qui se passe dans une glande dont on excite le nerf; la glande peut entrer en travail et sécréter en utilisant ses réserves intra-cellulaires, avant que la vaso-dilatation se soit produite; mais celle-ci est quand même nécessaire.

4° *Force de contraction du cœur*. Dans ses expériences personnelles, l'auteur a constaté que la force de contraction du cœur, appréciée avec un cardiographe, n'a point varié pendant le travail intellectuel. Il repousse donc la théorie cardiaque expliquant par un changement dans la force du cœur les différentes réactions que nous venons de signaler. Sur ce point, il faut imiter sa réserve. Faisons cependant une distinction, qu'il ne désavouera probablement pas : On ne peut pas affirmer en fait que le travail intellectuel n'augmente jamais la force tonique des contractions du cœur; mais ni le rapetissement du tracé du pouls radial ni l'augmentation du tracé du pouls carotidien ne s'expliquent, comme on a l'a soutenu quelquefois, par un changement, soit en moins, soit en plus, dans la force de propulsion du cœur.

L'étude relative à l'influence du travail intellectuel sur la température centrale (100-149) a surtout un caractère critique; son intérêt consiste dans l'analyse minutieuse des difficultés de technique que l'expérimentateur rencontre, quand il cherche à voir si le fonctionnement du cerveau produit un effet thermique appréciable. Des expériences personnelles à l'auteur lui ont montré que la température rectale augmente d'une manière sensible, un peu plus d'un dixième de degré, pendant une lecture d'un texte abstrait. Ses mesures ont été faites au lit, au moyen d'un thermomètre coudé qui était enfoncé dans le rectum, de sorte que l'auteur pouvait faire lui-même les lectures de degré sans déplacer l'instrument. Cette conclusion très précise n'a pas été confirmée, il faut le dire, par les travaux ultérieurs; et rien n'est intéressant comme la critique que l'auteur fait de ces travaux. Il montre les lacunes des expériences calorimétriques de Pidaucet, discute les chiffres de Larguier. Il y a là toute une série de considérations ingénieuses sur les précautions à prendre, sur la valeur des différentes techniques, la différence entre la température centrale et la tempéra-

ture périphérique. Ainsi, pour donner un échantillon de ces critiques, l'auteur reproche à Pidaucet de n'avoir pas gradué son calorimètre avec « un rhéostat de dimensions telles que sa surface puisse être considérée comme sensiblement égale à la surface d'émission d'un sujet adulte »; il lui reproche encore de n'avoir pas pris la température centrale pendant ses expériences de calorimétrie. Cependant, malgré bien des critiques de détail, la contradiction n'en subsiste pas moins, car, comme le dit Gley très justement, « la critique ne supprime pas les faits, elle en atténue seulement ou en modifie la signification ». Aussi sa conclusion dernière est-elle pleine de réserves. Il n'est nullement établi encore, semble-t-il, que le travail intellectuel produise une augmentation de température, et que cette augmentation, quand on l'a saisie par le thermomètre, soit autre chose qu'une variation locale de température tenant à des phénomènes vaso-dilatateurs. Cette étude se termine par un chapitre critique sur la température péri-crânienne, qui a donné lieu à une erreur vraiment mémorable, celle d'Amidon.

La troisième étude — influence de l'activité intellectuelle sur les échanges nutritifs — est psycho-chimique; on y expose les mutations de matière qui se produisent dans l'organisme pendant le travail intellectuel; ces mutations doivent être étudiées dans l'urine, les fèces, et les gaz de l'expiration. Nombreux sont les travaux des physiologistes et des médecins ; presque tous sont mal faits; et cela est d'autant plus fâcheux qu'on a tiré de ces travaux bien des conclusions, non seulement sur la physiologie de l'individu normal, mais pour le diagnostic de maladies nerveuses et mentales. Un seul auteur, peut-être, est parvenu jusqu'ici à éviter toutes les causes d'erreurs, c'est Stcherbak.

Gley expose avec une parfaite clarté toutes les fautes de technique à éviter. Il en est d'abord de purement chimiques, les erreurs de dosage provenant de l'emploi de procédés défectueux; par exemple, le dosage de l'acide phosphorique par un sel d'urane, la précipitation des phosphates terreux par l'ammoniaque. Un autre genre d'erreur consiste à ne s'occuper que de l'urine, sans faire l'analyse des fèces, au point de vue de l'acide phosphorique, etc. Un troisième genre d'erreur se produit quand on ne fixe pas soigneusement le régime alimentaire, et qu'on n'analyse pas les aliments ingérés. Enfin, en dernier lieu, il faut régler les périodes de repos et de travail, de manière à ce que la délimitation de leurs effets sur les excreta soit précise; or, si l'on fait alterner trop rapidement le repos et le travail, il peut arriver que les excreta d'un jour donné ne correspondent pas sûrement aux produits de désassimilation d'une période donnée.

Malgré les critiques dont sont passibles les travaux sur les échanges nutritifs, Gley croit qu'on peut vraisemblablement en tirer quelques conclusions ; le travail intellectuel augmente en vingt-quatre heures : 1° la quantité des urines; 2° la quantité d'acide phosphorique éliminé par les urines; 3° la quantité de chaux et de magnésie éliminées par

les urines. Mais ces faits étant établis, il resterait encore à démontrer quelle est la provenance réelle de cet excès de phosphore, de chaux et d'azote. L'auteur pense que l'augmentation de phosphore et de chaux peut tenir à une désassimilation cérébrale plus active; il croit que l'azote a une provenance différente : « Qu'on se rappelle, dit-il, que tout travail intellectuel intense cause une excitation nerveuse qui retentit à coup sûr dans tous les centres encéphaliques ; ces excitations peuvent modifier les échanges nutritifs dans divers organes; il s'ensuivra une augmentation de la désassimilation azotée, secondaire par conséquent à l'activité psychique, et n'en étant nullement l'effet direct ».

La quatrième étude est consacrée au sens musculaire et aux mouvements musculaires inconscients (p. 211-274). Cette partie est riche en expériences psycho-physiologiques. L'auteur y insère pour la première fois les tracés des expériences qu'il a faites sur les mouvements inconscients des liseurs de pensées; c'est lui en effet qui le premier a enregistré ces mouvements et leur a donné l'évidence des graphiques. Le mouvement du sujet, au moment où il découvre l'objet cherché, s'inscrit là sous une forme curieuse : c'est tantôt une contraction, une secousse, tantôt au contraire du relâchement. Des auteurs italiens, Guicciardi et Ferrari, ont publié plus récemment une étude analogue; d'après eux, c'est surtout par les modifications de la respiration que le liseur de pensée se guide. Gley met en lumière les parties intéressantes de cette étude, mais il en souligne quelques points sujets à critique; par exemple, les auteurs italiens ont cru qu'un liseur de pensée est un anormal, qu'il présente un dédoublement de la personnalité, qu'il a de l'automatisme partiel. Gley pense que tout cela est un peu exagéré. « J'ai été un excellent devin, dit-il; Ch. Richel, H. de Varigny en ont fait autant... Je crois bien que les nombreux physiologistes et médecins qui nous connaissent hésiteraient beaucoup à ranger l'un de nous dans la grande famille à laquelle Guicciardi et Ferrari veulent rattacher les liseurs de pensées. »

Cette partie contient encore des articles sur l'écriture automatique, un rapport lu au premier Congrès de psychologie sur le sens musculaire, et des expériences faites en collaboration avec Marillier sur un individu qui était dépourvu de sensibilité dans la moitié supérieure du corps.

Le livre se termine par un chapitre sur les aberrations de l'instinct sexuel. On y trouvera le résumé et la mise au point d'un grand nombre d'observations médicales, et une ingénieuse théorie sur le mécanisme de l'inversion sexuelle; l'auteur la formule dans les lignes suivantes : « La sexualité n'est pas déterminée par la seule conformation des organes génitaux, mais elle tient aussi profondément à un complexus de dispositions psycho-physiologiques. Normalement, celles-ci correspondent aux dispositions morphologiques qui différencient les sexes. Mais il peut y avoir discordance. Quand celle-ci est telle que des ten-

dances psycho-physiologiques sont exactement contraires à l'état anatomique, alors l'inversion sexuelle est réalisée. »

On voit, par ce court résumé, que l'auteur a traité la plupart des questions de psycho-physiologie; le principal mérite de cet ouvrage est d'avoir été écrit par un physiologiste de profession qui a beaucoup cultivé la psychologie. M. Gley réunit ainsi deux aptitudes, deux compétences qui ne vont pas toujours ensemble. Lorsqu'on songe par exemple à toutes les difficultés de la méthode graphique, à toutes ses illusions aussi, à la complexité des questions physiologiques que soulève l'analyse du moindre tracé de pouls, à ces connaissances si complètes de chimie, qu'il faut avoir pour étudier les échanges nutritifs, on reconnaît l'utilité, je dirai même la nécessité d'un livre de psychologie physiologique pensé et écrit par un professionnel de la physiologie.

ALFRED BINET.

H. B. Thompson. — THE MENTAL TRAITS OF SEX. Chicago, University Press, 1903; 188 pp.

L'objet de cet ouvrage est de fournir quelques renseignements exacts sur la psychologie des sexes. L'auteur fait suivre dans chaque chapitre l'exposé des résultats de ses propres recherches d'un résumé des recherches antérieures relatives aux points qu'elle a considérés, et termine chaque chapitre par des conclusions reposant à la fois sur ses recherches et sur celles de ses prédécesseurs. Dans un dernier chapitre, elle formule des conclusions générales. Les expériences paraissent avoir été conduites avec soin et méthode, et elle ne manque jamais de faire elle-même les réserves qui s'imposent concernant la valeur de certaines de ses déterminations. Le nombre des personnes sur lesquelles elle a expérimenté n'a été que de 50, 25 hommes et 25 femmes; ces personnes étaient des étudiants de l'Université de Chicago, elles avaient à peu près le même âge.

L'auteur considère d'abord les aptitudes motrices (temps de réaction, rapidité du mouvement de l'index et apparition de la fatigue, coordination, automatismes moteurs). Ses conclusions à cet égard sont les suivantes. En général « les aptitudes motrices sont plus développées chez l'homme que chez la femme. Les hommes ont un temps de réaction plus court, avec une variation moyenne moindre, que les femmes. Ils ont une plus grande rapidité de mouvement que les femmes et se fatiguent moins vite. Ils ont une précision des mouvements un peu plus grande que les femmes. Les femmes l'emportent pour la formation d'une coordination motrice nouvelle, comme celle de trier des cartons et de marquer des A[1], et elles sont légèrement plus sujettes à des automatismes moteurs que les hommes. »

1. La première de ces deux expériences consiste à distribuer 40 cartons rouges, bleus, verts, jaunes dans 4 divisions marquées avec des disques de même couleur; la deuxième, à désigner les A parmi des lettres imprimées.

L'auteur étudie ensuite les sensations et d'abord celles de la peau et des muscles (contact, pression, douleur par pression, poids soulevés, distinction de deux pointes, distinction de surfaces appliquées sur la peau, température). Ses conclusions, relativement à la plupart de ces sensations, sont que les femmes ont des sens plus délicats que les hommes. La supériorité des femmes est marquée pour la distinction de deux pointes, pour la sensibilité générale (le plus faible courant faradique qui puisse être perçu) et pour la sensibilité à la douleur par pression; elle est légère quant au minimum de pression perceptible. Il n'y a pas de différence quant à la distinction de pressions passives et quant à la température. Les hommes sont plus sensibles que les femmes pour la douleur produite électriquement, pour la distinction de poids soulevés et peut-être pour celle de surfaces d'inégale grandeur appliquées sur la peau.

Pour le goût, l'auteur conclut que tous les expérimentateurs s'accordent pratiquement à admettre que les seuils sont moins élevés chez les femmes que chez les hommes. Les expériences faites sur la sensibilité discriminative avec des saveurs fortes indiquent que les hommes sont ici un peu supérieurs aux femmes, ce qui s'accorde avec leurs seuils plus élevés. Relativement à l'odorat, les résultats obtenus par les divers expérimentateurs se contredisent. D'après ce que l'auteur a constaté, les différences entre les deux sexes seraient ici du même ordre que pour le goût, mais moins marquées.

Pour l'ouïe, les femmes distinguent mieux les hauteurs que les hommes; les limites inférieure et supérieure des sons perceptibles sont peut-être plus basses chez les hommes.

Relativement à la vue, l'auteur étudie le seuil pour la lumière, la sensibilité discriminative pour les intensités lumineuses, la finesse de la vision (distinction de petits carrés sur fonds blanc ou noir et reconnaissance de la couleur rouge, bleue, verte, jaune de ces carrés), la discrimination de couleurs et la discrimination d'étendues visuelles (carrés de diverses grandeurs). Les résultats qu'elle a obtenus, rapprochés de ceux qui ont été trouvés avant elle, la conduisent à ces conclusions que les hommes sont un peu meilleurs que les femmes pour la distinction des intensités, et les femmes meilleures pour la distinction des couleurs; les hommes présentent une plus grande sensibilité que les femmes pour la lumière et distinguent un peu mieux aussi les grandeurs; le daltonisme est plus fréquent chez eux que chez les femmes.

L'auteur considère ensuite les facultés intellectuelles. Ses expériences ont porté sur la mémoire, la rapidité d'association, l'esprit d'invention (mesuré par le temps nécessaire pour résoudre les mêmes problèmes) et les connaissances. Ses conclusions sont que les femmes ont une meilleure mémoire que les hommes; que l'association est un peu plus rapide chez elles que chez les hommes; que, comme esprit d'invention, les hommes l'emportent; quant à l'ensemble des connais-

sances, il n'y pas de différences entre les hommes et les femmes qui ont reçu la même instruction. On remarquera que cette dernière conclusion ne s'accorde pas très bien avec ce que l'auteur dit de la différence de mémoire qui existerait entre les sexes.

L'auteur étudie enfin les phénomènes affectifs (1° expression physiologique des états affectifs par la respiration et la circulation; 2° réponses d'après l'introspection à des questions sur l'âge, la santé, la nationalité, les croyances, etc.). Les conclusions les plus intéressantes sont que les réactions physiologiques aux émotions sont plus intenses chez les hommes que chez les femmes: la pensée visuelle est plus développée chez les femmes; l'activité physique est plus grande chez les hommes; les relations avec les camarades paraissent avoir plus d'importance pour les hommes que pour les femmes; la pensée religieuse est plus développée chez les femmes; les femmes paraissent avoir une plus forte tendance que les hommes à inhiber l'expression de leurs émotions, et à agir par raison plutôt que par passion; les hommes sont plus francs que les femmes.

Il ne ressortirait pas, en somme, de la présente étude qu'il existe entre l'homme et la femme, sous le rapport psychologique, des différences naturelles très marquées. La vie affective même ne serait pas, contrairement à ce qu'on admet d'ordinaire, plus développée chez la femme que chez l'homme. L'auteur pense que les légères différences qu'on peut constater entre les sexes tiennent pour une large part aux différences des milieux dans lesquels vivent les hommes et les femmes. « Même dans notre pays, où les garçons et les filles peuvent fréquenter les mêmes écoles et jouer dans une certaine mesure ensemble, l'atmosphère sociale est différente, dès le berceau. On leur donne des jouets différents, on leur apprend des occupations et des jeux différents, on leur propose des idéals différents de conduite. » « La différence d'éducation physique est évidente. On encourage des garçons à toute espèce d'exercices et à la vie au dehors, tandis que les jeunes filles sont restreintes de bonne heure sous le rapport de l'exercice physique. Un petit nombre seulement d'exercices sont considérés comme convenables pour une femme. Les jeux rudes et les exercices violents de toute sorte sont découragés. Les jeunes filles sont gardées à la maison, et on leur enseigne les occupations du ménage. Le développement de la force physique n'est pas proposé aux jeunes filles comme un idéal, tandis qu'on en fait l'une des ambitions principales des garçons. »

« Si nous considérons l'autre point important par où les hommes sont supposés supérieurs aux femmes, — l'esprit d'invention, — nous trouvons des différences également importantes dans le milieu social qui tendent à produire ce résultat. Les garçons sont encouragés à la personnalité. Ils sont exercés à l'indépendance de pensée et d'action. C'est là l'idéal qu'on leur propose de la virilité. On s'attend à ce qu'ils comprennent l'usage des outils et des machines et on les encourage

à expérimenter et à faire eux-mêmes des objets. On enseigne aux jeunes filles l'obéissance, la dépendance et la déférence. » « Les influences sociales qui ont tendu à retarder le développement des aptitudes motrices et de l'esprit d'invention chez les femmes tendent à développer la finesse des sens et les processus mentaux plus reproductifs, comme la mémoire. »

B. BOURDON.

L. William Stern. — BEITRAEGE ZUR PSYCHOLOGIE DER AUSSAGE, mit besonderer Berücksichtigung von Problemen der Rechtspflege, Pädagogik, Psychiatrie und Geschichtsforschung; 1. Heft, Leipzig, Barth, 1903; 129 pp.

Ce nouveau périodique sera consacré à l'étude du témoignage. Il contiendra des articles originaux, des comptes rendus, faits par les auteurs mêmes, de travaux publiés ailleurs, des discussions sur les questions soulevées dans les fascicules, de courtes communications de genres divers (bibliographie, observations particulières, etc.).

Le présent fascicule contient commes études principales deux longs articles théoriques de Stern consacrés l'un à la « psychologie appliquée », l'autre à l' « étude de la déposition », et un article de S. Jaffa où l'auteur rapporte les résultats d'une expérience psychologique sur l'exactitude du souvenir faite au séminaire criminalistique de l'Université de Berlin; ces résultats ont été une confirmation d'un principe posé par Stern, savoir que le souvenir est toujours à quelque degré infidèle : « Le souvenir exact est non la règle, dit Stern, mais l'exception ».

B. B.

III. — Sociologie.

ANNALES DE SOCIOLOGIE publiées par la Société belge de Sociologie. 1 vol. in-8°, 443 pages, 1903, Paris, Alcan; Bruxelles, Schepens.

Nous ne pouvons pas analyser aussi minutieusement qu'il serait désirable ce volume, collection d'articles, de mémoires et de discussions dont chacun mérite une lecture attentive. Nous pouvons seulement définir les caractères généraux de cette œuvre et la distinguer des publications similaires.

Les *Annales* sont un organe de la *Société belge de sociologie* qui publie en même temps un *Mouvement sociologique*, revue critique des publications sur les sciences sociales. Or la *Société belge* est catholique d'esprit et de tendance. Parmi les auteurs des *Annales* nous trouvons M. Léon de Lantsheere, professeur à l'Université catholique de Louvain, M. Van Houtte, de l'Université de Gand, le P. Vermeersch, de la Société de Jésus, le P. de Munnynck, l'abbé Cammer-

lynck, etc. Cependant ces auteurs se défendent expressément de faire autre chose qu'œuvre de science et ils reprochent aux sociologues naturalistes de manquer d'esprit scientifique (p. 191). — M. Vermeersch S. J. définit, en termes d'ailleurs excellents, où se reconnaît l'intelligence avisée de son ordre, l'intérêt qu'il y a pour les catholiques à apporter à la sociologie un concours actif. La question sociale, à laquelle nul ne peut rester indifférent attend ses solutions de la science sociale qui pénètre partout dans l'enseignement public et fait surgir à son service tout un peuple d'écrivains (p. 29). Les catholiques n'ont donc le choix qu'entre l'hostilité, l'abstention et le concours actif. Mais « l'hostilité transformerait chaque petite trouvaille en butin conquis aux dépens du catholicisme ». « L'abstention, cette neutralité de l'incapable, accréditerait le grief qui impose aux croyants une mentalité inférieure, rebelle à la culture plus avancée des sociétés modernes » (p. 40). Reste donc le concours actif et l'auteur tente de montrer que la foi catholique n'est pas un obstacle à la recherche indépendante de la vérité sociologique, tout en émettant le vœu, peut-être imprudent, que la nouvelle science soit « assez indépendante pour voir, assez docile pour croire. »

Ceci posé, il est intéressant de voir quelle est l'attitude de la nouvelle publication à l'égard des méthodes et des hypothèses directrices proposées de divers côtés aux sociologues investigateurs. Nous distinguerons : 1° un mémoire théorique du P. Munnynck sur « les doctrines réalistes en sociologie » ; 2° un certain nombre de mémoires critiques et historiques sur les rapports de la sociologie avec l'histoire et l'anthropologie ; 3° des mémoires spéciaux sur l'origine de la peine, les origines du féminisme aux États-Unis et sur « les causes de la transmission intégrale et du partage en nature des biens ruraux d'après l'Allemagne et la France ».

M. de Munnynck critique avec force la notion de l'individualité sociale exprimée par Schœffle, Novicow et Espinas. M. Espinas a conclu de l'existence de la sociologie à l'individualité de la société, seul objet possible de cette science. M. de Munnynck s'attache à réduire cet étrange argument à sa juste valeur. Examinant tous les attributs caractéristiques de l'individualité, il n'en voit qu'un qui puisse être admis sans l'implication d'un postulat métaphysique, c'est l'activité. Un composé est individuel quand l'activité d'une de ses parties « porte en soi la marque indéniable d'une influence intrinsèque des autres parties » (p. 185). Si nous appliquons ce critère à la société et à l'individualité organique, nous voyons combien la première est irréductible à la seconde. « Si tous les membres d'une société ne formaient qu'un seul individu, on devrait au moins trouver quelques traces intrinsèques de l'ensemble dans les opérations des différentes unités sociales. *On n'en a jamais montré une seule.* Il est très vrai que toute activité individuelle porte la marque de l'état social, mais nous connaissons, nous *observons* le mécanisme de cette influence.

Tous les facteurs sociaux agissent sur l'individu, le modifient, le pétrissent; c'est le côté extérieur, passif, préparatoire des actions. Et si alors l'homme ainsi préparé se met à agir dans toute l'indépendance de son être individuel, il n'est point étonnant que ses opérations portent la marque de l'état social. Toute différente est l'influence qui caractérise l'individualité collective. Elle est essentiellement *intrinsèque* et *active*. Comme le démontrent les phénomènes d'hérédité, une disposition éminemment personnelle des os ou du système adipeux se transmet aux descendants sans que le squelette ou la graisse aient coopéré à la génération ou modifié directement les organes actifs. La raison s'en trouve dans ce fait que le vrai générateur n'est point tel ou tel organe, mais l'*homme* unissant dans son individualité tous les organes. La différence est rendue tangible par cet exemple et nous croyons pouvoir répéter que, malgré l'influence des facteurs sociaux sur les actions des individus, aucune ne signale le caractère individuel de la société » (p. 189).

L'auteur conclut en distinguant entre la réalité des facteurs sociaux, unique condition de l'objectivité de la sociologie, et la réalité de l'être social. Il accepte un point de vue assez semblable soit à celui de M. Tarde, soit à celui que M. Bouglé et moi-même avons eu maintes fois l'occasion de justifier. « Nous retournerions volontiers les paroles de Novicow en disant : la sociologie sera individualiste ou elle ne sera pas. Son vrai postulat n'est point le réalisme, mais la réalité des facteurs sociaux, modifiant l'activité individuelle en raison même de son entourage social. Et puisque l'initiative individuelle, quelque irréductible qu'elle soit, n'est souvent qu'un facteur infinitésimal dans l'ensemble des énergies d'évolution, on comprend que des formes sociales, économiques, juridiques, politiques se succèdent avec une certaine constance. Qu'on observe tout cela, et, si l'on en voit la possibilité, qu'on généralise les faits en lois ou en rythmes. Alors on pourra parler d'une « sociologie positive » dégagée des « premiers tâtonnements et des premières fantasmagories » (p. 191).

La seconde catégorie d'études nous présente : 1° le mémoire de M. Van Houtte sur le résultat des récentes controverses sur la conception scientifique de l'histoire; 2° celui de M. Van Overbergh sur le matérialisme historique de Karl Marx; 3° celui de M. Hocepied sur l'anthroposociologie; 4° celui de M. François de Béthune sur la méthode scientifique de l'histoire littéraire et enfin la discussion d'un rapport de M. Van Houtte sur les relations de la philosophie de l'histoire et de la sociologie.

Dans ce rapport, M. Van Houtte trace les limites des domaines de l'érudition historique, de l'histoire descriptive, de l'histoire génétique ou causale, de la sociologie dynamique et de la philosophie de l'histoire. L'histoire génétique ou causale « cherchant l'interdépendance mutuelle de faits ou de phénomènes donnés, tâchera de découvrir un lien causal entre eux ». La sociologie (dynamique) « profitant de ces

études causales ou génétiques sur des pays ou des *périodes données* cherchera à établir les relations d'interdépendance qui existent entre les divers phénomènes sociaux *en général*. Elle recherchera donc les lois ou les rythmes sociaux comme tels.... Quand la sociologie a établi les rythmes sociaux, alors *la philosophie de l'histoire* recherchera les causes dernières de ces lois. Elle se demandera si le développement de la société marche vers un but donné, s'il y a progrès continu, etc. Ce dernier degré de recherches peut se pousser très loin et approcher de la théodicée et de la métaphysique » (p. 292).

Ce mémoire soulève le problème de la distinction de l'idée de loi et de l'idée de cause, et l'on n'a pas manqué de le faire remarquer au cours de la discussion à laquelle il a donné lieu. On se jetait en pleine critique philosophique et les doctrines thomistes en honneur dans cet honorable cénacle n'étaient pas, on le conçoit, des critères lumineux. Le phénoméniste pour qui il n'y a pas d'autres causes que des phénomènes, et d'autres lois que des relations constantes entre *phénomènes*, ne peut rien comprendre aux subtiles distinctions de M. Van Houtte.

Dès que l'on demande la connaissance des lois sociologiques à l'analyse de l'histoire, la grande question est de découvrir le rapport entre la succession des faits historiques ou manifestations de l'activité humaine et les lois proprement naturelles. De là l'intérêt des deux mémoires sur l'anthroposociologie et le matérialisme historique. A vrai dire MM. Hocepied et van Overbergh se sont contentés de dégager le vrai sens des doctrines de Lapouge et d'Ammon, de Karl Marx et d'Engels des méprises auxquelles elles ont pu donner lieu : ils n'ont pas proposé de conclusion doctrinale.

Les mémoires de M. M. Deschamps sur le féminisme aux États-Unis et de M. Legrand sur les causes qui font prédominer soit le partage des biens ruraux soit la transmission intégrale du domaine seraient à leur place dans toutes les revues sociologiques. Ce sont des études d'une portée limitée sans doute mais nourries de faits, écrites avec compétence et clarté et tendant à montrer que tout fait social et spécialement tout fait juridique se rattache à un milieu social défini qui doit être étudié historiquement.

Nous ramènerions donc le contenu des *Annales* à ces quatre idées : intérêt des catholiques à l'étude et à la culture de la sociologie, — séparation de la sociologie et des hypothèses naturalistes, — prédominance du point de vue historique dans l'étude des faits sociaux, — application de la méthode historico-évolutive à des questions définies. Tous les sociologues applaudiront à cette tentative.

Mais sommes-nous en présence d'une sociologie catholique ou à tendance catholique? Deux mots nous suffiront. De même que le régime parlementaire n'est pas un régime catholique, même quand des catholiques y exercent habilement le pouvoir comme en Belgique, de même une science n'est pas catholique par cela seul que des

catholiques se soumettent à ses méthodes et contribuent, même avec éclat, à ses progrès. Les études sociologiques telles que les entendent MM. Van Overbergh, Deschamps, Legrand, ne réaliseront que la moitié du vœu du P. Vermeersch : elles aideront à constituer une science assez indépendante pour *voir*, mais non assez docile pour *croire*. A vrai dire, je suis persuadé que la sociologie la plus objective ne nous donnera jamais aucun motif d'être infidèles à l'idéal éthique chrétien, mais elle ne nous donnera non plus aucune raison de soumettre notre vie morale à une autorité ecclésiastique. Le vœu du P. Vermeesch n'était qu'un *pium desiderium*, une clause de style en quelque sorte. Mieux inspiré est le P. de Munnynck quand il oppose l'esprit de la libre recherche scientifique aux solennels anathèmes prononcés par certains pontifes du naturalisme sociologique. En France beaucoup d'écrivains catholiques se sont montrés trop empressés de donner les formules de ce naturalisme pour point d'appui à une apologétique dont le libre examen, l'autonomie de la conscience et le droit personnel faisaient les frais [1]. Il était bon que leurs coreligionnaires belges les rappelassent au respect de la vérité et leur indiquassent une ligne de conduite qui est à la fois plus sincère et plus habile.

GASTON RICHARD.

IV. — Esthétique.

Arno Scheunert. — DER PANTRAGISMUS ALS SYSTEM DER WELTANSCHAUUNG UND ÆSTHETIK FRIEDRICH HEBBELS. Voss, éditeur, Hambourg, 1903; 1 vol. in-8° de XIX-330 p.

Les artistes allemands ont le travers de vouloir être des esthéticiens, au rebours des esthéticiens français, qui sont rarement des artistes. Tout écrivain allemand qui se respecte s'est fait une métaphysique de son art. Qu'est-ce donc que le « pantragisme? » C'est le système philosophique par lequel un auteur que son talent personnel a poussé à écrire des tragédies, justifie son penchant à écrire des tragédies. Pour cela faire, est-il besoin de bouleverser l'explication du monde, et avant tout de le reconstruire à l'image de ses propres œuvres? On en douterait. Mais Hebbel n'en a pas douté. Son système est profondément imprégné du panthéisme qui régna dans la première moitié du XIX[e] siècle en Allemagne; mais sa terminologie est très flottante; il n'a pas, comme Schiller, le poète de la philosophie kantienne, subi l'influence d'une pensée philosophique déterminée, extérieure à sa pensée de poète. De sorte qu'on ne sait jamais assez quel est le sens précis des termes qu'il emploie.

1. Voir notre article sur : Le réalisme sociologique et le catholicisme social, *Revue philos.* (octobre 1901).

« Ce pantragisme, dit M. Scheunert, est une synthèse du panthéisme éthique de Fichte, du panthéisme esthétique de Schelling, du panthéisme logique de Hegel. » Imaginez un système hégélien dans lequel la nature est une série de degrés qui servent à l'esprit de moyens pour arriver à se connaître lui-même; seulement, au lieu de couronner cette construction par la conception d'un esprit dont l'acte conscient se pose en posant le monde, concevez que le but de tout le développement, l'acte suprême de cet esprit créateur n'est pas de créer, mais de jouer; non pas d'être pour soi et ainsi de dominer le monde en cessant en un sens d'être en rapport avec lui, d'être pour lui; mais en atteignant l'adéquation de l'Idée avec les choses par cet autre moyen de se détacher d'elles qui consiste à les imaginer, à vivre non plus avec elles, mais avec leur symbole.

La forme suprême de l'Idée et le but définitif du monde comme de l'art, c'est la forme morale; son corrélatif immédiat est dans le sujet la contemplation esthétique, dans l'œuvre d'art la forme esthétique ou « forme intérieure ». La philosophie atteint l'idée immédiatement, à l'état de nudité; l'art poursuit le même but, mais médiatement, c'est-à-dire à travers un intermédiaire qui est l'identification de l'Idée avec l'humanité; l'art est la philosophie réalisée.

Voilà, telle qu'on peut en gros se représenter la pensée de Hebbel, sa conception du « Pantragisme ». Ses idées sur le drame sont naturellement celles qui nous intéressent le plus. Hebbel le conçoit comme l'expression de l'état du monde et de l'humanité dans son rapport actuel avec l'Idée. Le drame n'est possible que lorsqu'un changement décisif se produit dans ce rapport.

On distingue dans l'histoire trois grandes crises qui correspondent à trois grandes conceptions dramatiques : celle des Grecs, basée sur la fatalité externe; celle de Shakespeare, basée sur une fatalité interne; enfin celle de Goethe, qui, introduisant une dialectique dans le développement de l'Idée, a véritablement inauguré un système tragique nouveau.

Nous ne pouvons suivre dans tous leurs détails les idées de Hebbel sur l'art; il serait facile de se convaincre que, malgré l'appareil ambitieux des formules, les pensées du théoricien ne sont guère que l'envers des conceptions de l'écrivain. L'expression en est toujours vigoureuse; mais la hardiesse est plutôt dans la forme que dans le fond.

Voici, pour donner encore une idée de sa manière, quelles sont ses idées sur la musique. A l'inverse des autres arts, qui ont pour tâche de représenter chaque individualité comme une modification nécessaire de l'universel, d'individualiser, en le déterminant et le bornant, l'universel, la musique cherche à fondre le particulier dans un universel. Elle est donc « aveugle » et « négative »; elle « désindividualise », non comme la tragédie, qui rend l'idée vivante en faisant rentrer en elle l'individuel, mais tout autrement : la musique ne fait nullement

entrer l'individuel en ligne de compte; elle s'efforce seulement de fondre le déterminé dans un universel. En ce sens, on peut dire qu'elle appartient à un moment antérieur à l'individuation : « C'est avant que nous fussions des hommes que nous entendions la musique ». Malgré les prétentions de Wagner, la musique ne peut exprimer que le général.

L'auteur examine successivement la métaphysique de Hebbel et le pantragisme comme norme de sa pensée, sa conception du drame, ses idées sur le genre lyrique, la musique, le langage, enfin sur la forme esthétique ou intérieure, la poésie comme forme supérieure de la vie, l'immortalité.

Jusqu'au bout, l'idée directrice reste la même; mais ce n'est qu'une idée directrice; M. S. a peut-être quelquefois forcé un peu la pensée de Hebbel pour la rendre plus systématique. Par exemple, lorsque celui-ci décrit ainsi un ballet : « Il me semble voir des sourds-muets devenus fous », il n'y a là qu'une boutade; mais M. S. n'hésite pas à y voir une négation systématique de la valeur esthétique de la danse; ce qui est un peu en exagérer la portée. Il se défend néanmoins d'ajouter quoi que ce soit de lui-même aux idées de Hebbel, et il a bien compris le point de vue auquel il devait se placer, lorsqu'il les présente comme une mosaïque, non comme un système.

CHARLES LALO.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Mind.

January-october 1903.

A. Taylor. — *Sur la première partie du Parménide de Platon.*

Wihttaker. — *Classification des sciences.* On admet généralement que la classification des sciences d'A. Comte a beaucoup contribué à un ordre systématique de l'étude objective de la nature. Cette classification, il l'a remaniée en adoptant comme schème final : mathématique, astronomie, physique, chimie, biologie, sociologie, morale. L'auteur résume les critiques qui en ont été faites et propose pour son compte la correction suivante : substituer à la division en série (linéaire) de Comte une division à forme circulaire. Deux grandes divisions : 1° Sciences objectives : logique matérielle, mathématique, physique, chimie, biologie; 2° Sciences subjectives : psychologie animale, sociologie, psychologie humaine, métaphysique, logique formelle. Dans cette disposition circulaire la biologie confine à la psychologie animale et la logique matérielle à la logique formelle. C'est une marche analogue qu'on suit dans l'éducation de la pensée lorsqu'elle est « encyclopédique ».

Rogers. — *L'absolu comme inconnaissable.* Discussion des objections de Bradley contre l'hégélianisme.

W. G. Smith. — *Réactions antagonistes.* Recueil d'observations faites dans plusieurs laboratoires et sur plusieurs sujets. Ordinairement, le sujet en expérience, dès qu'il perçoit le stimulus, lève le doigt qu'il a posé sur la clef; mais quelques-uns, avant de le lever, débutent par une dépression préliminaire : c'est ce mode de réaction que l'auteur nomme « antagoniste ». Il propose d'abord une explication physiologique. Dans tout mouvement rapide, il y a effort pour assurer la force (ou l'énergie) et la rapidité; or la tension préliminaire d'un muscle augmente l'énergie : par exemple, la tension du muscle extenseur étant, dans certains cas, accrue par la contraction du fléchisseur, il en résulte une contraction plus puissante du fléchisseur. L'auteur applique cette remarque aux phénomènes de la réaction antagoniste. Il ajoute une explication psychologique : dans l'intervalle qui précède immédiatement la réaction, l'idée prédominante dans la conscience est de tenir le doigt pressé sur la clef; il est probable que l'excitation causée par le stimulus agit comme choc et dans certains

cas renforce l'idée motrice déjà en possession de la conscience et augmente ainsi l'état de tension. Les deux explications ne sont pas en opposition l'une avec l'autre. La première paraît en général préférable, parce qu'elle repose sur des données expérimentales précises; la seconde est peut-être plus vraie pour expliquer le processus dans certains cas.

GALLOWAY. — *Sur la distinction entre l'expérience interne et l'expérience externe.* Cette distinction n'est possible que quand on est parvenu au niveau de la pensée par concept. Examen de la théorie d'Avenarius : Le sophisme de l'introjection de la théorie de Tylor et autres sur l'animisme, grossier début de la distinction entre l'externe et l'interne; de la doctrine de Kant modifiée et amendée par Caird, etc., etc. « Le résultat de notre discussion, dit l'auteur, c'est que les faits de l'expérience externe nous conduisent à inférer que le sujet individuel est ici en relation directe avec un système d'autres moi. Dans l'expérience interne, au contraire, l'activité propre du sujet est primaire et le rapport avec les autres moi n'est impliqué qu'indirectement. Mais quoique nous proclamions la réalité des monades, la réalité qui appartient à chaque individu ne peut être que secondaire ou dérivée : car l'individu n'a son caractère déterminé que par interaction avec d'autres monades. »

BRADLEY. — *Définition de la volonté.* Cet article fait suite à celui qui a paru dans le *Mind*, n° 44. Il consiste surtout en réponses à des objections pour établir en quel sens, dans la volonté, le moi est identifié avec une idée et comment d'après l'expérience que nous avons de notre activité et de nos actions, les deux éléments doivent être considérés comme distincts.

B. RUSSELL. — *Ouvrages récents sur la philosophie de Leibniz.* Compte rendu de la « Logique de Leibniz » de Couturat et de l'ouvrage de Cassirer : « Leibniz System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen ».

B. BOSANQUET. — *L'hédonisme chez les idéalistes* (deux articles). L'auteur prend nettement position contre l'hédonisme et il examine la question surtout d'après les écrits récents des néo-hégéliens anglais. Le but de ce travail est d'établir : 1° que l'emploi du plaisir comme critérium se transforme nécessairement en un autre critérium d'une espèce différente; 2° d'établir et de défendre cet autre critérium en harmonie avec les idées de Green. Bosanquet essaie de montrer que le calcul hédonique devient impossible juste au moment où, s'il était possible, il deviendrait applicable à une direction sérieuse de la vie et que si l'on s'en tient au niveau moyen, calculable, les résultats seraient encore pires par rapport au bonheur ou à l'harmonie avec notre milieu. Il combat la thèse que l'idée de perfection ne peut nous donner aucun critérium de l'action morale. Il accorde que d'après les vues qu'il a exposées « il ne fait pas usage de l'idée abstraite du souverain bien (en tant qu'établie métaphysiquement pour tous les

mondes possibles) pour déterminer notre conduite ». Il l'emploie sous une forme imparfaite où les éléments empiriques et métaphysiques sont mêlés d'une manière inextricable et, par conséquent, on ne peut pas dire que la moralité ainsi déterminée repose sur une base méta physique, comme Green l'affirme. Il faut accepter l'imperfection de la moralité dans son tout et de notre moralité : la perfection ne peut être réalisée dans une expérience comme la nôtre.

WRITON CALKINS (Mary). — *L'ordre des catégories hégéliennes.*

MAC COLL publie un 5e article sur le *Raisonnement symbolique.*

SCHILLER. — *On preserving apparances* (La garantie des apparences). Article critique dirigé contre Bradley, « le plus grand des sceptiques anglais » dont l'ouvrage sur l'antithèse entre l'apparence et la réalité « a eu un immense succès, du moins à Oxford ». La seule réalité d'où nous puissions partir est notre propre expérience immédiate et personnelle. Par suite toute expérience immédiate comme telle est réelle et aucune réalité dernière ne peut être atteinte sinon en partant de cette base. L'éternel drame de la philosophie consiste à essayer de saisir quelques lueurs de cette ultime réalité, mais sous la discipline des quelques principes conducteurs : 1° la réalité ultime doit être une explication complète; 2° les apparences doivent être réellement conservées et non négligées sous prétexte qu'elles sont des lueurs de quelque chose de plus haut; 3° on ne doit jamais oublier que l'expérience immédiate est, sous tous les rapports, plus réelle que les hautes réalités qui, dit-on, « expliquent »; 4° la réalité des « hautes réalités » dépend tout entière de leur efficacité. Par suite la réalité ultime doit être absolument satisfaisante.

. MAC DOUGALL. — *Les facteurs physiologiques du processus de l'attention* (deux articles). Pour les étudier, l'auteur prend comme point de départ le passage du sommeil à l'état de veille qui résulte de la coopération de quatre facteurs principaux : les excitations sensorielles; l'ajustement musculaire consistant d'abord en mouvement sans but; l'excitation de systèmes mentaux complexes et bien développés; une excitation émotionnelle due au ton affectif des idées. Puis l'auteur montre comment et pourquoi l'énergie nerveuse (qu'il appelle neurine) se répand d'abord dans les centres nerveux inférieurs et de là se transmet aux centres supérieurs. Il rappelle les expériences de Féré : *Sensation et mouvement*, qui montrent que les excitations extérieures augmentent l'activité mentale et que celle-ci, d'autre part, favorise l'exertion des mouvements. Le résumé de la thèse est celui-ci : Les neurones du système nerveux afférent constituent un réservoir commun de neurine (force nerveuse); la libération de celle-ci maintient un certain degré de pression dans les neurones; elle ne cesse peut-être jamais; mais elle est très accélérée dans quelques groupes dont les terminaisons périphériques sont excitées. La neurine s'échappe continuellement par des canaux efférents entre lesquels il existe des connexions telles qu'ils forment des systèmes et sous-systèmes, en sorte

que l'activité d'un système partiel quelconque agit sur les autres. — Dans le deuxième article, l'auteur étudie le rôle des activités motrices dans le processus de l'attention, en examinant la valeur (pour cette question) des expériences suivantes : 1° la disparition complète des images visuelles; 2° la disparition et réapparition des images consécutives; 3° les alternances de couleurs et de contours dans la concurrence des champs visuels; 4° l'alternance dans les différents modes de perception de certaines figures ambiguës. Quels sont les ajustements physiologiques qui peuvent produire ces effets? L'auteur n'a aucune suggestion nouvelle à faire; il voudrait seulement rendre plus définies et plus concrètes les vues de Maudsley, Wundt, Ribot, James, sur ce sujet. Il admet la thèse de Ribot sur un double effet moteur : l'un maintenant la contraction, l'autre renforçant la conscience, et aussi en principe ce que James appelle le « cercle moteur ». Toutefois, il se propose dans un prochain article de montrer que les états moteurs n'ont pas l'influence exclusive qui leur a été attribuée par certains psychologues sur les procesus de l'attention.

Muirhead. — *Le problème de la conduite.* Critiques diverses du livre de Taylor qui porte ce titre.

Ladd présente une brève critique du *parallélisme psychophysique.* Cette hypothèse est peu en faveur depuis quelque temps parmi les psychologues pour plusieurs raisons : 1° les uns ne la jugent digne que d'une acceptation provisoire; 2° d'autres sont indifférents et fatigués des discussions sur ce point; 3° d'autres y voient un profond mystère, éternellement insoluble. L'auteur n'admet aucune de ces trois attitudes. Il expose sous une forme fragmentaire, assez confuse, « que ce problème est plein de complexité et de subtilité » et que l'explication doit être cherchée dans l'être du Cosmos lui-même.

Moore. — *Réfutation de l'idéalisme.* La conclusion générale de cette doctrine, si elle en a une, c'est que l'univers est *spirituel.* Il y a dans cette assertion deux points qui appellent l'attention : que l'univers est très différent de ce qu'il nous semble; qu'il a un très grand nombre de propriétés qu'il ne semble pas avoir. La réalité peut être spirituelle, dit l'auteur, pour tout ce que j'en sais et je l'espère fortement; mais je considère « idéalisme » comme un terme large qui renferme non seulement cette intéressante conclusion, mais beaucoup d'arguments qu'on suppose être sinon suffisants, au moins nécessaires pour le prouver. Le seul point qu'il se propose de discuter est celui qui est commun à tous les idéalistes et sur lequel repose la suite de leurs raisonnements. C'est la banale proposition : « Esse est percipi ». Cette proposition contient trois termes ambigus, qui sont minutieusement discutés, et l'auteur combat les conclusions que les idéalistes en ont tirées.

Walsh. — *L'idéalisme transcendental de Kant et le réalisme empirique.*

Ross. — *Le jugement disjonctif.* Quelles en sont la valeur et la place

dans un système complet de logique ? La fonction de cette forme de jugement dans la science et dans les raisonnements de la vie pratique c'est d'être « exhaustive » et non nécessairement exclusive.

NÉCROLOGIE

Herbert SPENCER

L'œuvre d'Herbert Spencer est tellement connue de nos lecteurs qu'il est inutile de transcrire la liste de ses ouvrages ou de présenter un résumé de sa philosophie en quelques lignes. A titre d'hommage personnel, il est permis de rappeler que le premier numéro de cette *Revue* parut sous ses auspices avec un article sur « la Psychologie comparée de l'homme », qui fut suivi d'un grand nombre d'autres (tomes IX, X, XI et XII, XXVI, XXXIV, XXXVIII, etc.).

Herbert Spencer eut cet avantage — que quelques-uns jugeront un inconvénient — de n'avoir point passé par l'éducation des Universités comme beaucoup de ses compatriotes. Un de ses biographes les mieux informés nous le représente comme un écolier ayant peu de goût pour les livres scolaires, mais se livrant avec passion, dès son enfance, aux courses entomologiques, à la géologie et à la botanique. Déjà se révélait en lui le futur fondateur d'une philosophie *concrète*. Ce fut après quelques essais industriels et quelques travaux d'ingénieur (il fut sous-directeur de la Revue *The Economist*) que, en 1860, pauvre et d'une santé médiocre, il osa publier le plan colossal de son système de « Philosophie synthétique » qu'il a eu la chance de remplir tout entier, sans compter un grand nombre d'articles et d'essais épisodiques.

Pour suffire à ce grand labeur et aussi par goût, il s'était condamné à la solitude, et, durant toute sa vie, il refusa avec une obstination invincible toute distinction honorifique ou académique, tout titre qui paraissait le lier si peu que possible.

On sait avec quelle vigueur systématique il a essayé d'expliquer l'univers entier, inorganique, organique, psychique, moral et social par les deux grands principes de la persistance de la force et de l'évolution; mais on oublie trop souvent qu'il fut évolutionniste avant Darwin et que si sa théorie a moins de racines profondes dans l'expérience que celle de son grand compatriote, elle est de plus haute envergure et prétend être applicable à tout.

Comme tous les esprits très systématiques, Herbert Spencer est resté rigoureusement d'accord avec lui-même depuis ses premiers *Essays* jusqu'à *Facts et Comments*, sa dernière publication. Les

objections et les critiques glissaient sur lui sans l'entamer et trop souvent il prit à l'égard de ses adversaires l'attitude hautaine et cassante d'un homme qui se sent en pleine possession de la vérité.

Né à Derby en 1820, dans une famille où les questions politiques et surtout religieuses étaient discutées avec une liberté qui n'est pas fréquente en Angleterre, il est mort à Brighton le 8 décembre 1903 et incinéré suivant sa volonté le 14 du même mois. Depuis longtemps il se survivait et il en avait conscience. Avec lui une des plus grandes figures de la philosophie du XIX[e] siècle disparaît.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

D[r] P. Rossi. — *Les suggesteurs de la foule*, trad. de l'italien. In-12, Paris, Michalon.

Alengry. — *Condorcet*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

A. Menger. — *L'état socialiste*, trad. par E. Milhaud, in-18°, Paris, Bellair.

Halévy (Élie). — *La formation du radicalisme philosophique* t. III. In-8°, Paris, Alcan.

Ch. Adam. — *Études sur les principaux philosophes*. In-12, Paris, Hachette.

Ossip-Lourié. — *Le bonheur et l'intelligence*, in-16, Paris, Alcan.

E. Mach. — *La mécanique, exposé historique et critique de son développement*, trad. française. In-8°, Paris, Hermann.

A. Welcker. — *A dream of Realms beyond us*. In-8°, San Francisco, Cubery.

K. Gross. — *Das Seelenleden des Kindes*. In-8°, Berlin, Reuther und Reichard.

Ettlinger. — *Untersuchungen über die Bedeutung der Deszendenztheorie für die Psychologie*. In-8°, Köln, Bachem.

Wundt. — *Ethik*, 3 Aufl., II Bd. In-8°, Stuttgart, Enke.

Bastian. — *Das logische Rechnen und seine Aufgaben*. In-8°, Berlin, Asher.

O. Heck. — *Die Natur der Kraft und des Stoffes*, in-12, Homberg.

Ingegnieros. — *La simulacion de la locura*, in-8°, Buenos-Ayres.

Ardigo. — *La formazione naturale e la dinamica della psiche*. (*Opere filosofiche*, vol. IX. In-8°, Padova, Draghi.

Le propriétaire-gérant : Félix ALCAN.

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD.



L'ÉVOLUTION COMME PRINCIPE PHILOSOPHIQUE
DU DEVENIR

L'esprit humain ne se contente pas de fixer des lois pour des phénomènes isolés ou pour leurs séries. L'idée de *Cosmos* ou d'Univers relie en un tout spatial la totalité des phénomènes isochrones en admettant leur action réciproque, exprimée par cette affirmation que l'univers ne forme qu'un système mécanique; et — nous pouvons l'ajouter à présent, puisque la loi de conservation d'énergie y est appliquée — un système conservatif. D'autre part on reconnaît un ordre constant dans la consécution des états de l'univers, une loi générale qui régit cette consécution. C'est là la formule la plus générale du principe de l'évolution. Il est pour l'enchaînememt temporel des phénomènes ce que celui d'unité de l'Univers est pour leur coexistence.

L'idée de l'évolution comporte que dans la variété des phénomènes et des lois particulières qui les régissent il y a une direction parfaitement déterminée que suivent tous les changements pris dans leur ensemble, tant pour l'Univers, comme un Tout, que pour des séries des phénomènes formant ses parties, en sorte que tous semblent tendre vers un but commun qui est le terme de l'évolution.

On doit remarquer que l'idée de but impliquée dans le principe de l'évolution n'a rien de commun avec la fausse finalité, comme principe d'explication, admise par Aristote. Ce n'est pas ce but qui est le *movens* de la série des changements comme c'est le cas dans la forme aristotélicienne. Il n'est qu'une expression idéale de la tendance qui se fait remarquer dans la succession des états consécutifs de l'Univers ou de ses parties, tandis que cette succession même est expliquée par des causes inhérentes à chacun d'eux et réduite par conséquent à une nécessité mécanique.

Nous pouvons donc distinguer trois éléments dans l'idée de l'évolution au sens scientifique de ce terme :

1° L'admission d'un changement continuel des états de l'Univers

2° Le caractère mécanique et causal de ce changement;

3° La direction déterminée de ces changements et par conséquent un terme auquel ils aboutissent dans un temps fini ou indéfini.

L'idée des changements que subit le Tout, l'idée exprimée par le principe d'évolution, ne doit pas être confondue avec la variabilité déréglée des phénomènes que nous présente le champ de conscience empirique. Cette dernière peut exister sans produire des changements concernant la totalité.

Il n'y a pas en effet de contradiction à admettre un flux et reflux de phénomènes individuels à côté d'une stabilité du système considéré dans sa totalité. Prenons pour exemple un système beaucoup plus restreint, et par conséquent plus facile à analyser. La pression du gaz contenu dans un récipient clos à température constante reste la même, malgré les changements des vitesses, des directions et des places occupées par les molécules individuelles. Mais si nous éliminons la condition de la constance de température en éloignant toutes les sources de chaleur du voisinage de notre récipient, un changement lent mais continuel se produira dans la totalité du gaz : chacun de ses états consécutifs sera caractérisé par une température et une pression moins élevées. Ces changements tendront vers un terme qui sera la température ambiante, la pression qui lui correspond et une vitesse moyenne déterminée des molécules. Si notre récipient se trouvait dans un espace dénué de toutes influences caloriques, le terme de son évolution serait zéro de température et de pression et immobilité absolue des molécules. Tous ces changements se produiraient d'après des lois physiques parfaitement déterminées; leur terme définitif n'aurait aucune influence sur leur succession; il n'en serait au contraire qu'une conséquence prévue d'avance par notre raisonnement.

Ainsi, pour passer à un exemple qui a une réalité historique, on admettait la constance du type représenté par l'espèce animale ou végétale, malgré le fait empirique de naissance et de mort des individus, aussi bien que des changements qu'y produisaient le développement embryonnaire et la croissance. Un esprit inculte considère généralement que le monde social était toujours tel qu'il est à présent et qu'il sera aussi le même dans l'avenir. Il est même généralement bien difficile de lui inculquer la notion du progrès, malgré qu'il soit parfaitement conscient des changements partiels qui ont lieu tous les jours devant ses yeux.

Mais dès qu'un esprit investigateur commence à aborder le problème du devenir dans sa totalité, et que, après avoir admis une matière première comme fondement de toutes les choses, il se pose la question : comment ces choses sont-elles devenues ce qu'elles sont?

l'idée de l'évolution se présente naturellement comme une réponse à cette question. L'état des choses donné est pris comme terme et on construit un état primordial idéal qui, par développement naturel, d'après des lois admises, doit aboutir à ce terme donné; puis on lui fait suivre la même ligne vers un futur indéterminé.

L'idée de l'évolution est donc aussi vieille que la philosophie. Nous la trouvons dans le premier des systèmes dont il nous est parvenu assez de fragments pour pouvoir s'en faire une idée quelque peu exacte, dans celui d'Anaximandre.

De l'indéterminé (ἄπειρον) primitif se dégage d'abord l'antithèse du chaud et du froid; l'eau ou l'état liquide naît de leur mélange. Celle-ci produit la terre, l'air et le feu, qui entoure le tout en formant un cercle. Les animaux naissent à mesure du dessèchement de la terre, liquide d'abord. Ce sont d'abord des animaux aquatiques. Plus tard, quand le sol devient sec, ils s'adaptent à des conditions nouvelles et se transforment en animaux terrestres. L'homme n'est pas non plus exclu de ce processus évolutif.

Si nous comparons les idées d'Anaximandre sur le développement du monde à nos cosmogonies actuelles, nous remarquerons une différence essentielle. Le philosophe grec admet à côté de l'*évolution* une *involution*, c'est-à-dire un retour à l'état primitif, à la répétition du même procès, ce qui l'amène à la conclusion d'une infinité de mondes consécutifs. Cette idée paraissait évidemment bien naturelle aux anciens, puisque nous la retrouvons aussi chez Empédocle. Selon ce dernier les éléments sont tantôt attirés par l'amour pour former une sphère (σφαῖρος), tantôt divisés par la haine jusqu'à dissémination complète.

Nous trouvons dans la doctrine de ce philosophe une idée qu'on aime à représenter comme une acquisition récente et qui forme le fond de la théorie darwinienne : celle de la survivance des êtres le mieux adaptés. Les plantes sont apparues les premières, suivant Empédocle. Il compare les organes des plantes et ceux des animaux, en esquissant ainsi une morphologie générale très imparfaite. Il a essayé aussi d'expliquer le géotropisme des plantes par des principes mécaniques, en disant que la chaleur terrestre, cause de la croissance, fait monter, comme substance légère, ses parties aériennes, tandis que les parties terreuses (substances pesantes) enfoncent la racine. Quant aux animaux, leurs parties séparées devaient pousser du sol et se combiner de manière diverse sous l'influence de l'amour; elles donnaient naissance à des êtres qui périssaient immédiatement; au contraire, ceux dont les parties étaient assez bien choisies et assemblées pour former un tout har-

monieux et capable de se reproduire, survivaient et produisaient une postérité qui perpétuait l'existence de l'espèce.

Malgré tout le fantasque de cette explication, malgré l'aspect antropomorphique du terme amour, employé pour désigner l'attraction, le caractère du système est plutôt mécanique. La finalité des êtres organisés y est expliquée par le concours accidentel des parties et par la survivance des formes adaptées aux conditions de la vie. C'est là l'idée fondamentale de l'évolutionnisme biologique de nos jours.

Cette idée peut être généralisée et étendue à des formations inorganiques. La merveilleuse adaptation des parties de l'univers au tout, la finalité apparente qui le domine s'explique par le principe de persistance des combinaisons adaptées à l'ambiance et par conséquent stables; tout ce qui n'y est pas adapté est au contraire dépourvu de stabilité et doit disparaître[1]. Ce principe, directement opposé à celui de la finalité dans le sens aristotélicien, est la forme sous laquelle la causalité apparaît comme élément de l'idée d'évolution, signalé par nous comme deuxième dans l'analyse de ce concept. Son corrélatif purement mécanique c'est l'opposition de l'équilibre stabile au labile.

Ce principe n'est pas conservé par Anaxagore. Il admet au contraire que le principe qui met en mouvement le mélange inerte d'éléments pour produire le tourbillon qui est le premier stade vers la formation des mondes, est rationnel; c'est le νοῦς, principe qui introduit l'ordre, l'harmonie dans le monde. Abandonnée pour un moment, la causalité se retrouve dans les systèmes de Leucippe et de Démocrite, où le tourbillon primitif, générateur du monde, est produit mécaniquement par la pression et le choc des atomes. Les atomes, qui parcourent l'espace dans des directions différentes, produisent en s'entrechoquant un mouvement rotatoire qui attire dans le tourbillon les atomes voisins et leurs agrégats et même des mondes entiers. Le tourbillon grandit de cette manière et les atomes qui le composent se groupent d'après leur pesanteur : les plus légers occupant la périphérie, les plus pesants et les plus inertes, le centre.

L'évolutionnisme scientifique disparaît après Démocrite pour n'être renouvelé momentanément que par Épicure et plus tard par Lucrèce. Il est refoulé par des évolutionnismes très différents : celui d'Aristote

1. C'est ainsi que, d'après l'hypothèse de Crookes, les éléments chimiques ne représenteraient que des étapes stabiles dans le procédé d'évolution que subit le « prothyle ». Il en est de même de la forme sphérique d'une planète dans l'évolution du système solaire, tandis que l'anneau (comme celui de Saturne) n'est qu'un moment de transition qui peut être parfois fixé grâce à des conditions exceptionnelles.



fondé sur la finalité et celui du néoplatonisme qui fait émaner le monde de Dieu par une décadence continuelle du principe parfait et spirituel.

Mais avec la renaissance des systèmes antiques apparaît une série de cosmogonies parmi lesquelles celles de Rodig, de Maillet, de Descartes, de Burnet (*Telluris theoria sacra*, 1680-89), de Lhuyde (*Lithophilacium Britannicum*, 1699), de Leibniz (*Protogea*), de Rey, de Whiston, doivent être citées. Ces spéculations aboutissent aux systèmes de Kant et de Laplace, expression parfaite de la cosmogonie basée sur le principe de l'évolution. Les travaux de Lamarck, de Darwin, de Wallace et de leurs disciples et émules s'appliquent au problème plus spécial de l'évolution du monde organique.

Nous avons déjà fait remarquer la différence qui existe entre les tentatives évolutionnistes de l'antiquité et les idées actuelles sur ce point. Tandis que les anciens admettaient la possibilité d'un retour à l'état primitif, une involution à côté de l'évolution, la science moderne n'admet qu'une direction dans le procès de l'évolution; elle considère ce procès comme *irréversible* dans sa totalité.

Les systèmes stellaires ou planétaires particuliers peuvent, conformément aux vues de la science, revenir à l'état primitif de l'incandescence par suite de la chaleur produite par la chute de leurs éléments les uns sur les autres. Cette possibilité, admise par Kant, devient une nécessité dès qu'on prend en considération le ralentissement du mouvement des planètes provenant de causes différentes, ralentissement qui échappe à nos observations. Nié par Laplace, d'après des recherches récentes, il semble être incontestablement prouvé par le calcul.

« Nous ne possédons dans l'état présent de la science, dit M. Wolf, aucune donnée pour estimer l'importance relative du frottement des marées ni celle de la résistance du milieu à travers lequel se meuvent la Terre et la Lune; mais quelle qu'elle puisse être, il n'y a qu'un seul état final pour un système constitué comme celui du soleil et des planètes, si son existence se prolonge suffisamment longtemps sous l'empire des lois actuelles et s'il n'est pas perturbé par la rencontre d'autres masses en mouvement à travers l'espace. Tous les corps de ce système se réuniront en une seule masse qui tournera sur elle-même encore pour un temps, mais finira par rentrer au repos relatif dans le milieu qui l'entoure [1]. »

1. C. Wolf, *Les hypothèses cosmogoniques*, Paris, 1886, p. 100. Voir aussi Thomson et Tait, *Treatise on Natural Philosophy*, vol. I, partie I, p. 258, et surtout les recherches de E. H. Darwin concernant l'influence de la marée et des fluctuations analogues des masses fondues dans l'intérieur du globle terrestre sur le ralentissement de son mouvement.

La lune tombe continuellement sur la terre; la terre sur le soleil; ces chutes lentes aboutiront à des collisions. Chacune de ces collisions sera l'origine d'un développement mécanique de la chaleur, puisque les deux corps n'arriveront pas l'un sur l'autre sans vitesse [1].

Sur ce point les idées d'un Anaximandre ou d'un Empédocle ne paraissent pas aussi éloignées des spéculations actuelles. Pourtant si, des systèmes particuliers des mondes, nous passons à l'Univers dans sa totalité, nous devons admettre l'irréversibilité de son évolution. Cette idée est une conséquence logique des deux postulats : de celui d'unité de l'ùnivers qui le fait considérer comme un système mécanique et de la causalité impliquée dans le principe d'évolution.

En effet, si nous admettons que chaque état consécutif de l'Univers est un résultat mécaniquement causal du précédent, nous affirmons par là qu'il y a une raison pour que cet ordre ne soit pas interverti. Pour employer une image : nous considérons l'Univers comme descendant une pente au bout de laquelle se trouve l'immobilité comme terme final. Cette pente peut bien être infinie et le terme dès lors ne sera jamais atteint; mais il ne s'en impose pas moins à la pensée comme une conséquence idéale de ce processus.

Mais, se demandera-t-on, pourquoi ne pas supposer qu'après avoir descendu la pente pendant des milliers d'années l'Univers ne la remonterait pas?

L'Univers dans sa totalité ne pourrait-il pas opérer une révolution circulaire qui le ramènerait à l'état initial sans le faire reculer, comme c'est le cas pour une planète qui circule autour du soleil? Cette supposition pourrait bien être admise si la descente dont il est question était constatée par voie empirique, comme une induction basée sur l'observation. Si les résultats de plusieurs dizaines de siècles d'observation concernant la marche totale de l'Univers pouvaient être représentés graphiquement par une courbe descendante vers l'axe des abscisses, nous pourrions bien conjecturer qu'après des milliers d'années elle finirait par atteindre un point *minimum* pour commencer à remonter. Nous pourrions admettre aussi que dans un temps très éloigné la branche de la courbe retournerait vers le point de départ qui indique le commencement de notre science et fermerait ainsi le cycle de l'évolution pour la recommencer dans la même direction. Ce serait le point de vue des anciens. Mais en réalité la direction constante de l'évolution est tout au contraire une déduction des postulats aprioriques admis par nous. En admettant une révo-

1. C. Wolf, *l. c.*, p. 100.

lution complète nous admettrions un effet sans cause; la raison qui faisait suivre l'état consécutif au précédent serait éliminée. Car en admettant une descente, nous avons admis silencieusement une cause générale et constante qui lui donne cette impulsion. Comment produirait-elle un mouvement en sens contraire?

L'argumentation dont nous venons de nous servir n'est qu'une forme générale et purement logique d'un théorème qui, revêtu des symboles mathématiques, contient quelque chose de mystérieux pour ceux qui n'y sont pas initiés; c'est le principe de la croissance perpétuelle de l'entropie, appelé communément second principe de la thermodynamique. Quoique formulé dans les termes empruntés à la théorie de la chaleur, il ne contient pas moins une vérité très générale, et n'est autre chose qu'une forme mathématique de la loi de l'évolution que nous venons d'exposer.

Le caractère mystérieux de cette loi sous sa forme mathématique découle de la fonction qu'on appelle entropie et dont la signification logique ne nous paraît pas bien établie.

C'est Clausius qui l'introduisit. En considérant les conséquences du cycle de Carnot, il parvint à ce résultat qu'un élément de chaleur dQ, qui s'associe à l'énergie propre d'un élément de corps possédant la température absolue T, peut être représenté par l'équation :

$$dQ = T.dS - T.dN$$

dans laquelle dQ est toujours moindre ou égal à $T.dS$, et où $dS \geq \frac{dQ}{T}$ est la différentielle complète d'une fonction, qui ne dépend que de coordonnées caractéristiques pour l'état momentané du corps, tandis que dN dépend du genre de transition. L'entropie est une quantité qui mesure les transformations non compensées de l'énergie. Elle ne peut jamais devenir négative; elle est nulle pour des procès réversibles; positive pour ceux qui ne le sont pas.

La fonction S fut nommée par Clausius *entropie* (1865)[1].

Le second principe de la thermodynamique affirme que les procès dans lesquels la quantité S décroîtrait sont impossibles dans la nature.

L'entropie ne peut donc que croître ou rester sans changement. Le premier cas a lieu lors d'un changement irréversible; le second

1. Les autres noms qui lui furent attribués sont : « fonction thermodynamique » (Rankine); « poids de chaleur » (Zeuner); « adiabatie » (Oettingen). Voyez G. Helm, *Die Lehre von der Energie, historisch-kritisch dargestellt*, Leipzig, 1887, p. 52.



quand le procès est réversible[1]. Lorsque nous augmentons la température d'un gaz pour augmenter son volume l'entropie du système augmente. Après le refroidissement le gaz reprend son volume primitif, mais la chaleur étant dispersée elle ne peut plus être utilisée pour obtenir une nouvelle dilatation. Au contraire, un gaz idéal comprimé dans un récipient absolument impénétrable pour la chaleur s'échauffe et diminue son volume en même temps. Si on laisse le piston libre, le gaz reviendra de lui-même au volume et à la température primitive. Rien ne se perd irrévocablement lors de cette opération idéale, impossible en réalité, puisqu'il n'existe ni gaz idéal, ni récipient impénétrable pour la chaleur. Nous pourrions la répéter un millier de fois en obtenant toujours de retour toute la quantité de travail qui fut employée pour la compression du gaz. Dans ces changements l'entropie demeure sans augmentation.

La loi de la croissance de l'entropie exprime la direction que tous les changements ont la tendance de suivre. Si nous prenons un mélange de glace et d'eau bouillante, l'entropie de ce système croîtra rapidement avec le temps. Mais lorsque le tout aura atteint la température 0°, les changements de température cesseront d'avoir lieu parce que l'entropie du système sera à son maximum.

La loi de la conservation de l'énergie est insuffisante pour déterminer la direction des transformations que subit celle-ci. Elle exige seulement la constance de la somme de toutes les formes de l'énergie soit dans un système isolé, soit dans l'Univers entier. Lorsque Huygens avait établi le principe de la conservation de l'énergie pour les phénomènes mécaniques et spécialement pour le choc des corps élastiques, il fit une tentative de construire une physique cinétique en réduisant au mouvement l'attraction, la cohésion, les phénomènes lumineux, etc. Cette manière d'envisager les phénomènes, qui eut des continuateurs, comme elle avait eu des prédécesseurs, fut pourtant refoulée par la conception des forces agissant à distance introduite par Newton. C'est sous les auspices de cette hypothèse dynamique que la physique mathématique fit sa marche triomphale et brillante pendant le XVIII[e] siècle et les premières décades du XIX[e]. Pourtant l'hypothèse des forces attractives et répulsives n'est pas faite pour contenter l'esprit : elle rencontra une opposition très prononcée lors de son introduction,

1. Mach, *Principien der Wärmelehre*, p. 296 : « Un changement d'état *réversible*, pour lequel la quantité de chaleur ajoutée ou reprise $dQ = 0$, et par conséquent $dS = \frac{dQ}{T} = 0$, ne produit aucun changement d'entropie. Ces changements sont appelés (d'après Gibbs) is-entropiques. »



et l'espoir de réduire la gravitation universelle ainsi que les forces moléculaires aux éléments cinétiques de pression, du choc et du mouvement ne cesse de hanter les physiciens.

Comment donc expliquerons-nous le triomphe de l'*actio distans* sur le principe de l'énergie, base d'une physique cinétique, intuitive et compréhensible? Ce n'est pas la seule simplicité des formules mathématiques qui décida la victoire. La cause principale fut celle-ci : la force contient une notion d'impulsivité; elle suffit non seulement à donner une direction au mouvement, mais aussi à le produire. Au contraire le principe de la conservation de l'énergie ne détermine ni l'un ni l'autre. C'est un principe limitatif : il n'exige que constance de la somme de l'énergie cinétique et potentielle. Aussi exigeait-il un principe complémentaire : celui de la croissance de l'entropie. Mais ce dernier ne pouvait être déduit que lorsque le cycle de Carnot fut trouvé.

Dans un monde qui ne serait régi que par la loi de la conservation d'énergie, la chaleur pourrait bien passer d'un corps plus froid à un corps plus chaud, pourvu que le réchauffement de ce dernier fût compensé par le refroidissement du premier. Une pierre pourrait quitter le sol et s'élancer en l'air pourvu qu'une compensation quelconque, admettons un abaissement de température, restituât cette perte d'énergie. Les phénomènes seraient réversibles.

Si la chose se présentait, nous pourrions, selon l'expression d'un physicien, faire passer la chaleur de l'air ambiant dans nos chambres en hiver, pour les réchauffer, en faisant abaisser insensiblement la température au dehors. On pourrait liquéfier l'air sans pression en lui faisant perdre spontanément une certaine quantité de chaleur [1]. On aperçoit ce qu'il y a de paradoxal dans ces conséquences; et pourtant, si l'on s'obstine à analyser un phénomène isolé on ne trouve pas aisément un point d'appui suffisant pour en exclure la possibilité. Arrêtons-nous au cas d'un corps pesant tombé à la surface de la terre. Maxwell en donne une analyse subtile et détaillée.

« On sait, dit-il, que le choc transforme toute la force vive de ce corps en une quantité de chaleur; mais on sait assez, *par l'expérience* [2], qu'il n'y a pas moyen de produire le phénomène inverse. On aurait beau renverser le cycle, ou plutôt la série, et commencer par donner de la chaleur au sol et au corps pesant lorsqu'ils sont

1. M. A. Witkowski, *Quelques notes sur certains principes généraux de la physique actuelle*, « Kosmos », 1901 (polonais).
2. C'est nous qui soulignons cette expression. Nous y reviendrons plus bas.

en contact, jamais le corps pesant ne quittera le sol pour remonter au point d'où il est descendu. Cela se comprend aisément si l'on considère, dans cette chute et dans cette élévation de température, les phénomènes élémentaires dont ils se composent. Dans la chute tous les atomes du corps pesant ont des vitesses égales et parallèles. C'est un état simple et uniforme, naturellement produit par une cause unique, la pesanteur. Mais cette simplicité et cette uniformité disparaissent au moment du choc, parce que les forces moléculaires multiples du corps et du sol entrent alors en jeu, et il en résulte un ensemble, qu'à un certain point de vue on pourrait appeler désordonné, de vitesses atomiques inégales dans toutes les directions. A cet état correspond une certaine température dans les divers points de deux corps en contact; mais la même température correspondrait à une infinité d'autres états vibratoires. Quelles sont les conséquences de cette transformation? Sans doute, il est parfaitement certain que si plus tard, à un moment quelconque, on donnait à tous les atomes du corps des vitesses égales et directement opposées à celles que le choc a produites, il en résulterait, non seulement la même température, mais encore toute une série exactement inverse de phénomènes, de façon que le corps pesant se détacherait du sol avec la vitesse qu'il avait en y arrivant et remonterait verticalement à la hauteur d'où il est tombé; mais, pour cela il ne suffit pas de faire absorber une certaine quantité de chaleur et d'arriver à une certaine distribution de la température pas plus que, pour faire un livre, il ne suffit pas de réunir dans un ordre quelconque le million de lettres dont il se compose. Il faudrait entre tous les états vibratoires en nombre infini qui correspondent à la même distribution de la température, choisir exactement l'état inverse de celui qu'a produit le choc. De quelque façon qu'on s'y prenne pour communiquer la température on n'a aucune chance de rencontrer cet état vibratoire particulier, et l'on comprend par suite que, malgré la possibilité théorique du contraire, le phénomène se passe toujours comme l'expérience nous le montre[1]. »

M. Poincaré rend très intuitive cette explication un peu compliquée, par la comparaison suivante : « Si l'on a un hectolitre de blé et un grain d'orge, il sera facile de cacher ce grain au milieu du blé; mais il sera presque impossible de le retrouver, de sorte que le phénomène semblera en quelque sorte irréversible[2] ».

M. Helm interprète l'entropie dans le même sens, lorsqu'il dit :

1. P. Carbonelle, *Les confins de la science et de la philosophie*, cité par M. Lechalas : *Étude sur l'espace et le temps*, Paris, 1896, p. 126-7.
2. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1895, p. 555.



« L'irréversibilité de tant de procès a sa raison dans le fait que nous ne possédons aucun moyen d'introduire un ordre suffisant dans les infiniment petits. La mesure de ce manque d'ordre est exprimé par l'entropie[1]. »

Nous apercevons que cette explication substitue à l'idée précise d'une nécessité causale une vraisemblance approximative; le phénomène semble irréversible parce que la chance de trouver les conditions de réversibilité est infiniment petite. Il existe à vrai dire un point de vue qui permet de considérer la causalité comme un cas particulier de la probabilité[2]. Mais sans nous y arrêter et sans quitter la conception précise du déterminisme nous pouvons bien expliquer le fait. Un phénomène paraît réversible en théorie, lorsque nous l'isolons dans notre pensée du Tout; lorsque nous rompons artificiellement sa liaison avec l'Univers. Mais l'irréversibilité de la totalité est un corollaire indispensable des deux postulats, de celui du déterminisme et de celui de l'évolution prise dans ce sens que le monde marche. S'il marche il doit avoir une direction déterminée et une raison suffisante pour que ce n'en soit pas une autre.

Ne serait-il donc pas plus juste de dire que l'entropie exprime la somme de ce qui est « devenu » pour ne plus revenir dans un système dont la série des changements n'est pas indéterminée? Elle exprime, si nous recourons à l'image précédemment citée, la quantité déjà déroulée du ressort moteur de ce système. Plus on en a dépensé, moins il en reste.

Le plus rapproché du concept de l'entropie entre les notions familières est peut-être celui de l'âge : l'âge d'un animal, d'un monde, d'un système quelconque dont les transformations suivent une loi asymptotique. Il exprime la longueur du chemin parcouru dans l'espace limité qui est à parcourir. Il augmente toujours, en s'approchant du terme qui est la mort. Il est égal à zéro au début du devenir du système; il ne peut jamais être négatif ni avoir d'accroissements négatifs, c'est-à-dire diminuer. La seule chose qui le distingue de l'entropie, c'est qu'il ne peut pas être stationnaire, puisqu'il n'est mesuré que par le temps. Au contraire l'entropie ne donne la mesure que de ce qui est irréversible dans l'Univers ou dans un système limité. Car dans la totalité des changements que subit chaque système, il y en a toujours qui sont plus ou moins réversibles et qui ralentissent pour ainsi dire le cours du devenir, en intercalant une série des phénomènes nouveaux entre ceux qui formeraient

1. G. Helm, *l. c.*, p. 50.
2. Ce point de vue est développé par C. Ladislas Gosiewski dans ses *Études sur les probabilités* (polonais) et dans sa *Monadologie mathématique* (*it m*).

le minimum d'étapes indispensables. Mais la réversibilité est toujours imparfaite et en somme tout s'avance lentement vers le terme prescrit par les dispositions dynamiques du système.

La réversibilité d'un phénomène ne paraît possible que lorsque nous le considérons isolé, séparé de sa liaison avec le tout. Considéré dans l'ensemble, le phénomène perd cette apparence de réversibilité.

C'est ainsi lorsque nous isolons une roue ou une partie du mécanisme d'une horloge, nous pouvons la faire mouvoir dans le sens propre ou inverse. Mais lorsque nous la restituons à l'ensemble, il n'y a qu'une seule direction dans laquelle elle puisse se mouvoir, c'est celle qui est déterminée par la construction du mécanisme et la disposition des forces motrices qui le mettent en mouvement. L'Univers, d'après la conception mécaniste, qui est au fond de toutes les admissions partielles de la.science moderne, n'est qu'un immense mécanisme mû par un ressort. Ce ressort se détend lentement et prend une infinité de siècles pour parvenir à un état d'équilibre absolu. Mais il n'y a qu'une force extérieure à l'Univers qui pourrait le remonter. Si nous admettons cette force, nous dépassons les limites de la science.

Les philosophes du XVII[e] siècle aimaient à y recourir en donnant ainsi une terminaison métaphysique à l'édifice exact de la science. On se rappelle le mot spirituel de Pascal qui disait que Descartes aurait bien voulu, dans sa philosophie (pour parler plus strictement : dans sa physique), se passer de Dieu; mais qu'il « n'a pu s'empêcher de lui faire donner une chiquenaude pour mettre le monde en mouvement ». Newton, Clarke et beaucoup d'autres se trouvèrent dans le même cas. Laplace trouva cette hypothèse superflue et la science peut bien et doit s'en passer. Mais cette exclusion de l'impulsion primitive, tant pour l'univers comme tout que pour des phénomènes isolés, est le fondement logique du principe de la croissance de l'entropie.

Le caractère essentiel des lois de la nature dans la conception scientifique, c'est-à-dire mécanique du monde, est leur immanence.

Elles ne forment pas une législation donnée par un dieu extra-mondain; c'est au contraire un mécanisme intérieur, contenu dans les choses mêmes, qui produit constamment une identité d'effets lorsque les causes sont les mêmes. Ce postulat fondamental est impliqué dans l'idée de causalité ou déterminisme scientifique que nous avons vue être une des constituantes de celle de l'évolution moderne. La science, en vertu de ce postulat, tend d'éliminer les principes générateurs et de les remplacer par des principes purement régulatifs. Or l'idée de force comme cause des mouvements est encore trop

anthropomorphe pour elle. C'est un principe spontanément impulsif; une tendance continuelle à produire un changement qui n'est que maintenue par des forces contraires, soutenant l'équilibre. C'est l'image de notre volonté transférée dans le monde des choses. Voilà la raison pourquoi elle répugne à la physique; la raison qui fait tendre cette science vers une conception cynétique.

Mais c'est la même raison qui nous oblige d'y introduire le principe d'une direction constante dans la marche du monde comme totalité et celle-ci amène logiquement « à la fin du monde », « dernière catastrophe », comme l'image d'un ressort moteur implique un moment où il sera déroulé complètement. L'entropie ayant alors atteint son maximum, le monde ou l'horloge doivent s'arrêter puisque la croissance de l'entropie est le symptôme, ou bien, si l'on veut, la condition de la marche progressive.

Nous voilà donc réduits, sous une forme perfectionnée, à l'ancienne conception de Démocrite d'une pluie d'atomes tombant dès l'éternité et sans cause compréhensible dans une direction constante. D'où viennent-il? Quelle est la force qui les meut? Où se rassemble cet amas immense qui forme le reste de la formation des mondes? Toutes ces questions restent insolubles pour le système, comme la question des origines pour toute la science actuelle; comme celle de l'immense ressort de l'Univers, recouvert sous des formes indéterminées du principe de l'entropie croissante.

On conçoit aisément qu'un principe d'une portée si générale exigeait une formule moins intimement liée avec le domaine restreint du calorique, que celle que lui donna Clausius. Plusieurs tentatives furent faites dans cette direction. Nous nous arrêtons à la dernière, celle de M. Helm, la plus récente et celle qui nous paraît une des plus heureuses.

M. Helm remarque que toutes les formes de l'énergie peuvent être réduites à l'expression $I.\ dM$.

I exprime ici une fonction d'une signification générale dont la valeur doit différer dans deux corps (ou deux parties d'un corps), pour que la transition d'énergie de l'un à l'autre puisse avoir lieu. Cette transition est toujours dirigée du corps où la valeur I est supérieure à celui où elle est inférieure.

M est au contraire une fonction caractéristique pour la forme et la quantité d'énergie que le système possède : elle est modifiée lorsque l'énergie d'une certaine forme éprouve un changement quantitatif.

M. Helm appelle *M quantité*, *D intensité* du phénomène de l'action ou de l'agent.

D'après cette terminologie on distinguera pour divers agents les formes, les intensités et les quantités d'énergie comme il suit :

	FORME DE L'ÉNERGIE.	INTENSITÉ.	QUANTITÉ.
Actions termiques.	Chaleur (Q).	Température (t).	Entropie (s).
Les composants du mouvement.	Énergie cynétique $\left(\frac{mv^2}{2}\right)$	Vitesse (v).	Quantité de mouvement (mv).
Action à distance.	Énergie potentielle.	Fonction potentielle.	Masse (m).
Composants de l'action réciproque.	Travail ($f.dh$).	Force (f).	Projection de la distance (h).
Dilatations.	Travail ($p.dv$).	Pression (p).	Volume (v).

Ceci étant admis, la loi générale de transition de l'énergie peut être formulée comme il suit :

1° *Chaque forme d'énergie a une tendance de passer des lieux où son intensité est supérieure vers ceux où elle est inférieure.*

2° *La fonction de quantité de la forme de l'énergie qui subit une transition conserve sa valeur totale*; elle diminue d'autant dans un des corps qu'elle augmente dans l'autre [1].

Le premier de ces points correspond au principe de la croissance d'entropie auquel il donne en même temps une forme plus générale et plus compréhensible. Le second concerne le principe de la conservation d'énergie. Le premier détermine la direction de la transition de l'énergie; le second, l'unité du procès.

La formule qui implique le passage de l'énergie des lieux à intensité supérieure vers ceux où elle est inférieure est plus familière à notre imagination que celle de la croissance de l'entropie. Elle rapproche en même temps ce principe physique de la forme logique que nous avons donnée au principe général de l'évolution et de l'image dont nous nous sommes servis.

On sait que le principe de l'entropie a été déduit des considérations qui furent suggérées par le fait empirique de l'impossibilité à la chaleur de passer d'un corps plus froid à un corps plus échauffé. M. Thomson fit même une tentative de formuler dans ce sens le second principe de la thermodynamique et M. Poincaré ne fait que partager l'opinion de la majorité écrasante de savants, et surtout celle de Clerk Maxwell [2] lorsqu'il oppose à un théorème purement mathématique « les lois expérimentales admises » qui, « si on leur attribue une valeur absolue et qu'on veuille en pousser les consé-

1. G. Helm, *Die Lehre von der Energie historisch-kristisch entwickelt*, Leipzig, 1887, p. 61 et suiv.
2. Nous avons cité plus haut le passage relatif à la question.

quences jusqu'au bout », exigent « que l'univers tende vers un certain état final dont il ne pourra plus sortir[1] ».

Nous venons de voir que la loi que suit l'expansion de la chaleur n'est qu'une application particulière d'un principe très général de transition d'énergie et nous avons tâché de démontrer que ce principe est un postulat apriorique dérivant des autres postulats fondamentaux de la science actuelle : celui de la causalité d'après des lois de la nature, impliquée dans le principe d'évolution, et de l'immanence comme principe de cette législation. En effet il est bien aisé de voir, que la reversibilité d'un phénomène particulier et isolé implique aussi bien une intervention extraphénoménale que la réversibilité du processus évolutif de l'Univers.

C'est Maxwell lui-même qui nous en donne une preuve. Pour faire voir que la transition de la chaleur d'un corps moins échauffé à un autre plus échauffé n'est pas une impossibilité logique, il s'imagine un démon assez habile pour voir les molécules d'un gaz et pour pouvoir les atteindre. En empêchant de passer celles qui ont une vitesse inférieure à une certaine limite et en favorisant au contraire le passage de celles dont la vitesse la dépasse, ce démon pourrait parvenir à faire passer la chaleur d'un espace plus froid à un autre plus chaud. C'est ainsi qu'en choisissant avec conscience les lettres mêlées au hasard d'un alphabet on pourrait en faire une *Iliade*.

Ce qui est un démon pour le phénomène isolé, devrait être un Dieu pour l'Univers. Nous remarquons ici que l'extension des concepts suit la même voie dans la science et dans la mythologie : les divinités multiples des phénomènes séparés sont absorbées par un Dieu universel, comme les lois particulières des phénomènes sont synthétisées en deux principes fondamentaux, régissant le devenir : celui du déterminisme et celui de l'évolution.

C'est le point où le principe d'entropie croissante se heurte au problème de l'action. Toute notre activité pratique n'est, en effet, qu'une lutte continuelle avec ce principe.

La volonté que nous avons éliminé du monde phénoménal en le mécanisant, qui par conséquent est un pouvoir extra-phénoménal au point de vue scientifique, y entre au moyen d'un subterfuge chaque fois que nous désirons obtenir un phénomène inverse. C'est ainsi que nous faisons monter des corps pesants, non pas en les chauffant directement, mais en chauffant l'eau qui met en mouvement une machine à vapeur. De même nous élevons des édifices

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1895, p. 555.

qui sont une révolte contre la loi de pesanteur; nous obtenons des combinaisons chimiques dans lesquelles les atomes élémentaires occupent des positions différentes de celles qui correspondent à l'action de leurs affinités respectives. On peut même en théorie imaginer un procès cyclique dans le genre de celui de Carnot, n'étant produit que par des changements infiniment petits et employant par conséquent un temps infiniment long à être terminé. Mais tous ces procès sont accompagnés d'une dissipation d'énergie très considérable (on sait que nous ne profitons que d'un dixième de l'énergie appliquée sous forme de chaleur aux machines caloriques) et qui en somme ne font qu'approcher le terme final : l'équilibre indéterminé, la « fin du monde ».

La direction des changements que doit subir l'énergie n'exige pas une dépense de quantité d'énergie, comme on le voit par l'indépendance des deux principes cités plus haut. La forme indéterminée de certaines intégrales dans la dynamique, qui attirèrent l'attention de M. Boussinesq, et toute la théorie d'échappements n'est qu'une expression de ce corollaire.

Le fait qu'une dépense minime d'énergie, dirigée avec choix, peut produire des effets gigantesques en effectuant une décharge de l'énergie emmagasinée, n'est qu'une autre face du même problème. L'enfant qui pressait le commutateur pour faire voler en l'air le rocher de Brooklin était un démon de Maxwell incarné.

Mais dans l'ensemble des phénomènes que nous appelons Nature, la direction des changements, quoique indépendante de la quantité de l'énergie, n'en est pas moins déterminée par la totalité des changements précédents.

Si nous appelons changements *directs* ceux qui suivent la loi de la dissipation de l'énergie et *inverses* ceux dans lesquels l'énergie est accumulée, nous apercevons aisément que les phénomènes inverses doivent nécessairement accompagner les phénomènes directs en ralentissant d'une manière considérable la marche de l'Univers vers l'immobilité finale. Prenons notre système solaire pour exemple. Le fait fondamental y est la dissipation de l'énergie sous forme radiante. Mais une partie de cette énergie est arrêtée par les parties du système en y produisant des changements inverses. C'est ainsi que la force qui retient les planètes dans leurs orbites (quelle que soit l'hypothèse sur la nature de la gravitation que nous admettrions), considérée sous le point de vue énergétique, ne peut être autre chose qu'une partie de l'énergie du soleil. La chaleur interceptée par la surface des planètes en forme une autre partie qui ralentit le refroidissement de ces dernières et produit tous ces

phénomènes que nous pouvons appeler leur vie cosmique : l'évaporation et la chute des eaux, les courants dans l'atmosphère et dans les océans, tous ces changements forment pour ainsi dire l'onde inverse de la dissipation primitive. Le principe de conservation qui en est la base est, pour ainsi dire, en lutte continuelle avec celui de la dissipation en atténuant sensiblement ses résultats.

La vie proprement dite, la vie organique n'est qu'un cas particulier de ce phénomène général, en tant qu'elle consiste en une série d'accumulation et de dissipation de l'énergie. En ce sens les phénomènes biologiques ne sont pas plus énigmatiques que les phénomènes mécaniques. Mais il y a un problème réel et nouveau dans la vie organique : c'est le pouvoir que possède l'organisme de diriger le courant de l'énergie dans une voie opposée à celle qui est indiquée par le principe de la dissipation. On aperçoit aisément que c'est le point laissé indéterminé par la séparation des deux principes, les solutions indéterminées de M. Boussinesq, qui donnent place à ce problème.

Chaque glomérule du protoplasma vivant, considéré en dehors de l'ensemble, représente un petit *devil* de Maxwell, un laboratoire où les phénomènes physiques sont dirigés dans le sens des procès inverses. Cela ne dure pas longtemps, bien naturellement : de quelques minutes jusqu'à quelques centaines d'années. Nous comprenons aisément pourquoi Émile du Bois-Raymond, dans une élaboration ultérieure de son petit livre si renommé, *Sur les limites de la connaissance de la nature*, a placé l'origine de la vie organique parmi les *Sept énigmes de l'Univers*[1]) Elle l'est en réalité au point de vue mécanique; et la raison — c'est que pour fonder la conception mécanique ou scientifique du monde on a été obligé d'en éliminer d'abord toute vie de concert avec les phénomènes de la conscience. Il n'y a rien d'étonnant que nous n'y trouvons plus les éléments nécessaires pour la reconstruire. Mais cela ne s'applique qu'à la question des origines de la vie comme aussi à celles de la matière et de l'énergie.

L'impulsion biologique une fois donnée, le développement de l'organisme suit les lois naturelles de la physiologie comme une pierre projetée en l'air suit celles de la mécanique : elle atteint un certain maximum de hauteur en dépit de la gravitation, grâce à la force projective : c'est le cas de l'organisme. Voilà pourquoi, malgré la difficulté contenue dans le problème de l'origine de la vie, la science ne s'arrête pas et ne doit pas dévier de sa voie d'investigations strictement mécanique dans le domaine de la biologie, comme la méca-

1. *Die sieben Welträtzel* : c'est le titre qu'il lui donna sous cette forme nouvelle.

nique n'est pas arrêtée dans ses déductions par l'impossibilité d'expliquer l'origine du mouvement.

Le principe général de l'évolution se heurte pourtant d'une manière plus fondamentale contre un théorème cité par M. Poincaré dans l'article que nous avons déjà mentionné. Il est dû à Maxwell et est connu sous le nom de *théorème de la phase*. M. Poincaré l'expose en termes suivants : « Un monde limité, soumis aux seules lois de la mécanique, repasse toujours par un état très voisin de son état initial [1] ». Cet état « très voisin » ne sera pas pourtant identique.

Voilà une autre formule du même théorème : « Étant donné un état quelconque du système, qu'on peut toujours considérer comme initial, concevons chacun de ses points comme le centre d'une petite sphère. Le théorème de la phase signifie que le système passera par une infinité d'états tels, que chacun de ses points se retrouve, sinon dans sa position initiale, du moins dans la petite sphère qui l'entoure, et avec une vitesse très voisine de celle qu'il avait dans l'état initial [2]. »

1. *Le mécanisme et l'expérience*, dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, p. 535 et suiv.

2. L. Couturat, De l'évolutionnisme physique et du principe de la conservation de l'énergie, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1893, p. 569.

Nous devons à l'obligeance de M. L. Couturat un extrait des notes faites sur un cours inédit de M. Poincaré, contenant la preuve du théorème de la phase. Sans la reproduire en totalité, nous nous bornons à donner la formule exacte et mathématique de ce que ce théorème avance. Soit V la fonction des forces, fonction des *paramètres de Lagrange* $q_1, q_2, \ldots q^n$; soit T la force vive, fonction de q et des q^1 $\left(\frac{dq}{dt}\right)$. L'énergie totale du système est :

$$E = V + T.$$

On forme les *équations de Hamilton :*

$$\frac{dp_i}{dt} = \frac{dE}{dq_i} \qquad \frac{dq_i}{dt} = -\frac{dE}{dp_i} \, (i = 1, 2, \ldots n).$$

Maxwell dit que le système est dans une *phase* déterminée si les p et les q vérifient un système d'inégalités :

$$a_i < p_i < a_i + da_i; \qquad B_i < q_i < b_i + db_i.$$

On appelle *étendue* de la phase le produit :

$$da_1, da_2 \ldots da_n . db_1, db_2 \ldots . db_n.$$

Cela posé, on peut prouver le théorème suivant : *Si un système se trouve dans une phase déterminée, si petite que soit l'étendue de cette phase, il repassera tôt ou tard par cette phase.* — Ce théorème admet des cas exceptionnels qui dépendent de conditions initiales. Mais la probabilité de ces conditions étant nulle, on peut négligor ces cas exceptionnels. La preuve en est fondée sur la démonstration que l'intégrale

$$\int dp_1, dp_2 \ldots . dp_n . dq_1, dq_2 \ldots . dq_n$$

est une valeur finie; cette démonstration ne peut avoir lieu que lorsque l'espace occupé par le système est fini.

Il est aisé de voir que ce théorème basé sur les principes généraux de la mécanique implique un cyclisme perpétuel qui est en contradiction manifeste avec le principe de l'évolution.

M. Poincaré, voulait établir qu'il y a contradiction entre les principes de la Mécanique, qui exigent la réversibilité, et les phénomènes physiques irréversibles dont on cherche une explication mécanique. Par exemple, dans la leçon d'où j'extrais le théorème, il commence par montrer que la forme générale des équations de la diffusion de la conductibilité et de la viscosité est :

$$\frac{dQ}{dt} = -KQ; \quad \text{d'où : } Q = Q_0 e^{-kt}$$

ce qui fournit une loi apériodique (asymptotique), donc irréversible. Et tous les exemples empruntés à la théorie cynétique des gaz montrent que le gaz tend vers un état stable d'équilibre et d'homogénéité. « Après avoir démontré le théorème, M. Poincaré remarque que d'après les équations de Maxwell (sur le mouvement des molécules gazeuses) $\Sigma \frac{\xi^2 + \eta^2 + \zeta^2}{2}$ tend vers 0 (la vitesse tend à s'annuler, ou, ce qui revient au même, à s'uniformiser), tandis qu'en vertu du théorème de la phase elle devrait repasser périodiquement par les mêmes valeurs (non nulles). Il se demande s'il faut condamner la théorie de Maxwell, et il annonce qu'il essaiera de lever la contradiction. Dans la leçon suivante, voici comment il l'explique : elle vient de ce que l'on transforme une somme en intégrale, de ce qu'on passe du discontinu au continu. Tant que le nombre des molécules est fini, il y a périodicité; quand on le fait infini, il n'y a plus périodicité, la période devenant elle-même infinie. Ainsi le principe de Carnot n'a peut-être qu'une valeur provisoire (selon les auteurs anglais dont M. Poincaré s'inspire); au bout des millions de siècles les phénomènes thermiques se passeraient en sens inverse. Ils seraient réversibles en dernière analyse [1]. »

La contradiction signalée par M. Poincaré s'élimine sans difficulté d'après ce que nous venons d'établir dans les pages qui précèdent.

L'équation fondamentale qui sert de base à la démonstration [2], $E = V + T$ (principe de la conservation de l'énergie), contient deux concepts correspondant à deux phases différentes dans les conceptions physiques. V est la fonction ou l'énergie potentielle; elle correspond donc à la conception dynamique, qui, comme nous l'avons

1. M. Couturat, dans une lettre adressée à l'auteur.
2. Voir la note précédente.

vu, n'exige pas une direction déterminée dans le cours de l'évolution. Au contraire *T* est la force vive, une fonction des vitesses et de masses $(\Sigma)\ \frac{mv^2}{2}$, l'énergie cynétique, correspondant à la conception cynétique, qui exige le principe additionnel de l'entropie. *E* est l'énergie totale de l'Univers; elle est composée de ces deux facteurs.

On doit donc s'attendre que, selon la prédominance que nous donnerons à l'un e de ces conceptions, nous parviendrons soit à une loi périodique, soit à un principe asymptotique. Dans le cas particulier que nous considérons, la force de l'argument repose sur l'espace limité occupé par le système (l'Univers). Si la condition n'est pas accomplie, l'intégrale $\int dp_1\, dp_2 \ldots\ dp_n.\ dq_1\, dq_2\, dq_n \ldots$ devient infinie et le théorème de la phase se transforme en une loi asymptotique.

En effet la loi de la conservation de l'énergie exige un rebondissement parfaitement élastique des molécules. Si ce rebondissement a lieu, il n'y a pas de raison pourquoi leur vitesse moyenne devrait diminuer et tendre vers 0, tant que l'espace est limité, c'est-à-dire tant que la force vive ne peut pas dépasser certaines limites. En réalité le contraire a lieu parce que le vase contenant le gaz ne correspond pas à cette condition : il n'est pas imperceptible au passage de la force vive; par conséquent le système n'est pas fini et limité, il est en communication avec l'Univers infini. Au contraire un Univers fondé sur le principe dynamique peut conserver la périodicité malgré l'extension infinie de son volume. Voilà pourquoi Laplace, dont le point de départ était la loi de Newton, parvenait au corollaire de la stabilité du système solaire. Une autre conclusion y était liée intimement : celle de l'action momentanée de la gravitation à travers l'espace. Sans cette condition l'extension de l'Univers produirait une influence sur le mécanisme de ses mouvements et le sort de l'Univers serait, comme dans la conception cynétique, une fonction de son volume.

Nous apercevons donc que le principe de l'évolution dans une direction constante n'est qu'un cas particulier de la périodicité; un cas qui correspond à l'admission de son infinité spatiale. La relation logique entre les conceptions du monde et de l'évolution dans l'antiquité et dans les temps modernes devient claire. L'antiquité considérait le monde comme limité dans l'espace; l'évolution donc suivait la loi de périodicité. Mais, à l'aube des siècles modernes, l'idée de l'infini remplit tous les domaines de la pensée. La conception d'une évolution infinie et constante dans sa direction apparaît, appliquée d'abord à l'Univers, puis, transférée dans le domaine de l'histoire

sous forme de l'idée du progrès infini, elle en expulse le cyclisme de Vico et de Machiavel.

Pouvons-nous admettre que dans une période, quelque éloignée qu'elle soit, le principe de Carnot ne régira plus le monde? La question sous cette forme trahit une conception dogmatique des lois de la nature comme de pouvoirs extérieurs dominant le monde. Notre point de vue implique la réponse suivante : le principe de Carnot peut céder la place à un autre qui embrassera un domaine de faits plus large, lorsque nous transformerons nos idées scientifiques de manière à pouvoir les adapter à des séries de phénomènes qui n'y sont pas encore soumises. La législation scientifique actuelle cédera alors sa place à une nouvelle qui répondra mieux aux besoins de son temps. Mais cette révolution ne dépendra pas des périodes cosmiques, comptant des millions de siècles, seulement du progrès de la pensée humaine, pour laquelle les siècles forment une mesure trop considérable.

Le principe de l'évolution sert de base à une série d'hypothèses que nous avons appelées *historiques* [1]. Elles forment un lien idéal dans la reconstruction du devenir qui, de même que le cours de l'histoire humaine, ne peut pas être soumis aux preuves expérimentales. On pourrait penser que ces hypothèses ne peuvent pas servir comme instrument d'investigation (les « *working-hypothesis* » des Anglais) et que leur rôle est borné à relier les faits dans l'unité de la conception philosophique. Nous pouvons donc considérer comme une preuve décisive de l'utilité de l'hypothèse le fait que même les hypothèses de ce genre donnèrent une impulsion puissante aux recherches scientifiques.

On sait que l'hypothèse darwinienne révolutionna la biologie. Mais beaucoup persistent à considérer celle de Kant-Laplace, concernant l'évolution du système solaire, comme une spéculation en dehors de la science réelle. En effet elle a été sans applications concrètes pendant une centaine d'années. La découverte de l'analyse spectrale, qui permit l'investigation des procès ayant lieu dans les parties les plus éloignées de l'Univers, ouvrit pourtant la voie à une application fructueuse de cette hypothèse. La classification des étoiles fixes repose sur elle; et la même hypothèse sert de fondament dans les recherches astrophysiques et géologiques; dans ce dernier domaine les formes des continents, les directions des montagnes, etc., sont expliquées par la contraction continuelle de l'écorce de la terre.

1. *Esquisses philosophiques* (polonais).

L'opposition contre les hypothèses scientifiques manifestée par une école allemande — on sait que Kirchhoff en fut l'initiateur — dérive d'une tendance à passer du point de vue de l'empirisme réfléchi, qui domine dans la science actuelle, à l'empirisme pur, excluant l'élément rationnel de la science. Mais cette tendance, parfois inconsciente, n'est pas fondée d'une manière critique par les auteurs qui la défendent et il est très douteux qu'elle puisse l'être. Nous avons tâché de prouver, au contraire, que la science est basée sur la pénétration mutuelle et sur la conciliation de ces deux facteurs : l'intuition et la pensée discursive. Nous pourrions donc caractériser notre point de vue comme un *dualisme critique méthodologique*.

Le rôle d'une hypothèse historique, au point de vue méthodologique, consiste à introduire l'unité dans la multitude d'êtres séparés par l'espace et le temps par voie génétique, c'est-à-dire en considérant leur origine commune. La nécessité d'introduire l'harmonie dans les conceptions scientifiques nous oblige à relier l'évolutionnisme avec la causalité, considérée comme base, tandis que la parenté de l'évolutionnisme avec le cinétisme est fondée sur le fait que l'un et l'autre exigent une direction constante du devenir. Voilà pourquoi le darwinisme trouva le terrain préparé au moment où le principe cinétique triompha en physique. Tous les deux découlaient de la même conception du monde. Mais comme les éléments particuliers de l'hypothèse darwinienne avaient été élaborés par les spéculations antérieures et même par celles de l'antiquité (principe de la survivance du mieux adapté chez Empédocle), de même le plan total de son œuvre fut esquissé par Kant, qui prenait les considérations générales pour point de départ.

« Il est beau, dit-il, de parcourir, au moyen de l'anatomie comparée, la grande création des êtres organisés, afin de voir s'il ne s'y trouve pas quelque chose de semblable à un système, dérivant d'un principe générateur, en sorte que nous ne soyons pas obligés de nous en tenir à un simple principe du jugement (qui ne nous apprend rien sur la production de ces êtres), et de renoncer sans espoir à la prétention de *pénétrer la nature* dans ce champ. La concordance de tant d'espèces d'animaux dans un certain schème commun, qui ne paraît pas seulement leur servir de principe dans la structure de leurs os, mais aussi dans la disposition des autres parties, et cette admirable simplicité de forme qui en raccourcissant certaines parties et en allongeant certaines autres, en enveloppant celles-ci et en développant celles-là, a pu produire une si grande variété d'espèces, ont naître en nous l'espérance, bien faible il est vrai, de pouvoir

arriver à quelque chose avec le principe du mécanisme de la nature sans lequel en général il ne peut y avoir de science de la nature. Cette analogie des formes, qui, malgré leur diversité, paraissent avoir été produites conformément à un type commun, fortifie l'hypothèse que ces formes ont une affinité réelle et qu'elles sortent d'une mère commune ».

Il en est du principe de l'évolution comme de celui de la conservation d'énergie en physique, de permanence de la matière en chimie. Le mérite de Darwin, comme celui de Joule et de Lavoisier était de donner un aspect, une disposition aux phénomènes concrets de leurs domaines scientifiques permettant d'appliquer des principes généraux. Sans cette application les principes ne seraient que des vérités très générales et très peu utiles. C'est donc avec raison que les noms de ces savants sont liés à l'application de ces principes à la science. Leurs travaux furent de véritables découvertes : ils ouvraient la porte toute grande au rationnel dans des domaines de la sensibilité réfractaires jusque-là à l'application de l'*a-priori*.

Les difficultés que nous venons de signaler ont été souvent soulevées par des partisans des doctrines religieuses arriérées. Ils les considéraient comme des points faibles de la citadelle de la science, permettant d'y installer des superstitions. Pour un investigateur sérieux ce ne sont que des antinomies qui découlent du point de vue nécessairement restreint et incomplet que la science est obligée d'accepter envers la diversité infinie du monde, pour pouvoir remplir sa mission. Les découvrir, les expliquer, absoudre la science, si elles sont inévitables; indiquer des voies meilleures s'il en existe, les résoudre enfin dans la synthèse plus complète d'une conception philosophique du monde — voilà la tâche du philosophe.

W. M. KOZLOWSKI.

SAINT-SIMON

PÈRE DU POSITIVISME

« Je ne dus rien à ce personnage, pas même la moindre instruction. »
(AUGUSTE COMTE, *Pol. pos.*, III, XVI.)

AUGUSTE COMTE ET SAINT-SIMON

I

Les saint-simoniens et surtout les positivistes ont beaucoup écrit sur les rapports de Saint-Simon et de Comte, soit pour affirmer, soit pour nier la parenté de leurs doctrines.

Suivant le père Enfantin, Comte ne serait qu'un disciple à la fois plagiaire et renégat. Dans sa *Science de l'Homme*, publiée un an après la mort de Comte, en 1858, il l'invective sans le nommer et parle « d'un nouveau Judas, reniant son maître, lui crachant à la face, couvrant cette belle tête d'un éteignoir (*sic*), et cachant sa vive lumière sous un boisseau, afin que ses propres élèves ne puissent voir et admirer son auteur, son père; leur déclarant que Saint-Simon lui avait volé et gâté ses idées, lui qui n'avait pour toute doctrine que des idées de Saint-Simon publiées avant sa naissance [1] ».

Suivant la plupart des positivistes, au contraire, Saint-Simon n'a été pour rien dans le développement philosophique de Comte.

M. Pierre Laffitte, le successeur de Comte dans la direction du Collège positiviste, revendiquait hautement contre Saint-Simon l'entière originalité de son maître [2]; les disciples orthodoxes tels que Robinet [3] et M. Sémerie [4] ont professé et professent des opinions analogues, et Littré [5] lui-même, dissident sur tant de points, s'accordait avec eux pour déclarer qu'à aucun moment « Saint-Simon n'a été le maître de Comte ».

1. *Science de l'homme*, p. 73.
2. *Revue occidentale*, VII, 1, 123.
3. *Notice sur l'œuvre et la vie d'Auguste Comte*, 2e édit., p. 114.
4. *La loi des trois États*, p. 51.
5. *Auguste Comte et la Philosophie positive*, 1e édit., p. 87.

Les quelques pages qu'on va lire ont pour objet de montrer, contre les positivistes et avec les saint-simoniens, que Saint-Simon conçut bien avant Comte et dans ses grandes lignes, l'ensemble du positivisme; mais comme on ne pourrait s'expliquer le rapport des deux systèmes sans connaître les rapports personnels des deux philosophes et l'influence directe exercée par le premier sur le second, nous étudierons d'abord cette influence.

II

C'est vers le milieu de l'année 1817 que Saint-Simon et Auguste Comte se rencontrèrent.

Auguste Comte avait dix-neuf ans; renvoyé en 1816 de l'École polytechnique avec toute sa promotion, à la suite d'une révolte qu'il avait menée, il avait d'abord passé quelques mois à Montpellier, dans sa famille, sous la surveillance de la police, puis était rentré à Paris pour y chercher une situation.

Il tenait déjà cette forte instruction scientifique que Saint-Simon ne posséda jamais et qui lui assurait de ce chef sur son futur maître une supériorité incontestable. A l'École il avait fait de la chimie, de la physique, et beaucoup de mathématiques; à Montpellier, après son renvoi, il avait suivi les cours de la Faculté de médecine; à Paris, depuis son retour il lisait Monge et Laplace, il méditait Condorcet et Montesquieu.

Ses idées politiques étaient encore celles de l'École. Égalitaire, rationaliste, il croyait à la philosophie des droits de l'homme et à la vaine métaphysique de Rousseau. Pendant les Cent-Jours il avait crié : « Vive l'Empereur! » parce qu'il croyait Napoléon devenu libéral et républicain à la suite de ce qu'il appelait « son séjour philosophique à l'île d'Elbe [1] ». Après son expulsion de l'École, en juin 1816, il avait composé sous ce titre : *Mes réflexions* [2], une sorte de déclamation républicaine où la Restauration est comparée à la Terreur et Louis XVIII à Marat.

Il vivait au quartier latin, incertain de son avenir, pestant après le gouvernement qui ne le nommait pas dans les services publics, faisant des projets très divers pour se tirer d'embarras et finalement ne sachant trop où se prendre. C'est alors, probablement vers le mois d'août 1817, qu'il fut présenté à Saint-Simon.

Ce philosophe, âgé de cinquante-sept ans, avait mené la plus étrange et la plus romanesque des existences.

1. *Lettres à Valat*, 10.
2. *Revue occidentale*, V, 5, 192.



Né dans la noblesse, petit-cousin du fameux duc, il avait d'abord fait, en qualité d'officier, la guerre d'Amérique; puis, ruiné par la Révolution, il avait été tour à tour spéculateur, entrepreneur, millionnaire oisif et débauché, scribe au Mont-de-Piété, journaliste, philanthrope et il devait finir, après quelques autres avatars, par se proclamer vicaire de Dieu.

En politique il avait traversé, sans s'y arrêter plus qu'il ne convenait, tous les partis et toutes lès opinions. Successivement républicain, bonapartiste, royaliste, il avait applaudi la Constituante, Napoléon et Louis XVIII, et il se préparait maintenant à se faire poursuivre devant les tribunaux pour ses attaques contre les Bourbons. Mais à travers toutes les vicissitudes de sa pensée et de sa vie, il avait toujours été hanté d'un même rêve : clore la période révolutionnaire, mettre fin à la crise, en instituant le pouvoir moral de la Science à la place de l'Église déchue. Sans doute l'œuvre critique des philosophes avait été bonne à son heure, alors qu'il fallait détruire, mais elle risquait de devenir funeste en se perpétuant. « L'humanité, disait-il, n'est pas faite pour habiter des ruines »; elle a besoin d'une autorité qui la conseille et la dirige.

Pour organiser cette autorité il avait sacrifié le meilleur de son intelligence, de son temps et toute sa fortune avec l'abnégation d'un apôtre; cet apostolat faisait l'unité profonde de sa philosophie et de sa vie et lui permettait de tenir avec raison pour un accident sans conséquences un changement de position sociale ou de conviction politique.

Depuis deux ans, sans renoncer à son grand rêve, il était entré dans une voie nouvelle; il avait compris l'importance du pouvoir temporel qui, depuis la fin de la guerre, se développait librement, le pouvoir industriel, et il essayait par tous les moyens de l'opposer à l'ancien pouvoir de la noblesse et de la féodalité. Lié avec Chaptal et Say, protégé par Laffitte et Ternaux, il vivait dans la société des économistes, des industriels et des banquiers, et dans son recueil, *l'Industrie*, il exposait la philosophie théorique et pratique d'une société qui aurait eu pour unique objet la production de la richesse. « Tout par l'industrie et tout pour elle », avait-il pris pour devise.

Prodigieusement intelligent, versé dans la philosophie du siècle précédent, curieux de toutes les idées neuves, plein de feu, de jeunesse morale et de bonté, il eut vite fait de fasciner le jeune Comte qui, dès le début de leur liaison, se prit pour lui d'une admiration et d'une amitié également profondes. C'est sur un ton lyrique qu'en mai 1818, Comte en parle à son ami Valat : « Tu désires, lui écrit-il, que je te fasse connaître M. de Saint-Simon? — Très volon-

tiers. C'est le plus excellent homme que je connaisse, celui de tous dont la conduite, les écrits et les sentiments sont le plus d'accord et les plus inébranlables... Du reste, les plus grandes qualités sociales il les possède à un haut degré; il est franc, généreux autant qu'on peut l'être. Il est chéri de toutes les personnes qui le connaissent particulièrement... Si plusieurs personnes, conclut-il[1], ne rendent pas la même justice à ses idées, c'est que sa manière de voir s'élève trop au-dessus des idées ordinaires pour qu'elle puisse être encore appréciée, mais cela viendra tôt ou tard et voilà l'avantage des gens qui sont plutôt au-dessus qu'au-dessous de leur siècle. »

Un peu plus loin il ajoute : « Je lui ai voué une amitié éternelle et, en revanche, il m'aime comme si j'étais son fils ».

D'abord secrétaire, puis collaborateur du philosophe, il vécut de 1817 à 1824 dans son intimité, et, comme on pouvait le prévoir d'après sa jeunesse et ses dispositions d'esprit, il subit très vite et très profondément son influence.

Tout d'abord, il rédige pour Saint-Simon, avec un traitement de 300 francs par mois, le troisième volume de *l'Industrie* et le premier cahier du quatrième volume. Initié depuis peu aux choses de la politique, dépourvu encore d'idées personnelles, il se borne, la plupart du temps, à développer avec clarté, et sans doute sous la direction de son maître, le plan que Saint-Simon avait tracé quelques mois avant dans le second volume.

Il parle de l'anarchie où l'Europe est plongée depuis la disparition des croyances théologiques et de la nécessité d'y porter remède par l'organisation d'une philosophie scientifique; il prêche l'union du nouveau pouvoir temporel, l'industrie, avec le nouveau pouvoir spirituel; il veut que l'économie politique soit la base même de toute politique positive; il rêve comme J.-B. Say d'un gouvernement qui aurait pour unique fonction de garantir la sécurité des travailleurs. Enfin, comme une société ne saurait vivre « sans idées morales communes » et que la morale théologique lui semble ruinée, il pose les principes d'une morale terrestre qu'il fonde non sur des espérances d'outre-tombe, mais sur des intérêts immédiats. « Il suffit d'observer, écrit-il, que les idées surnaturelles sont détruites presque partout, et que l'espoir du paradis et de l'enfer ne peuvent plus servir de base à la conduite des hommes... L'ère des idées positives commence; on ne peut plus donner à la morale d'autres motifs que des intérêts palpables, certains et précis[2]. »

Tout cela c'est du pur Saint-Simon et Comte le savait si bien qu'il

1. *Lettres à Valat*, p. 52.
2. *Saint-Simon*, Collection Enfantin, XIX, III, 37-38.

rangeait ce troisième volume de *l'Industrie* parmi « ses productions artificielles » et, tout soucieux qu'il fût de ne rien soustraire de son œuvre à la postérité, il ne l'a pas fait réimprimer plus tard sous son nom. Il n'a voulu en conserver qu'une pensée exprimée dans le second cahier comme dans ses lettres à Valat : « Tout est relatif, voilà le seul principe absolu ». Quand il l'a formulée pour la première fois il commençait à se détacher du rationalisme métaphysique et lorsqu'il l'a reprise en 1854 il y voyait avec raison une première indication de l'évolution qu'il avait accomplie vers les idées positives [1]. Encore s'abusait-il beaucoup sur la part d'invention qui lui revenait dans cette maxime. Sans avoir à faire un grand effort de réflexion il aurait pu se dire que depuis plus de vingt ans Saint-Simon essayait d'établir par tous ses écrits le caractère relatif des religions et des philosophies humaines et la nécessité de mettre d'accord les croyances religieuses avec l'esprit scientifique et les résultats de la recherche expérimentale.

L'effet produit sur le public et les abonnés de *l'Industrie* par ce premier travail de Comte fut d'ailleurs désastreux.

Quelques jours à peine après la publication, un très grand nombre de souscripteurs effrayés adressaient au ministre de la police une lettre publique pour désavouer cette philosophie subversive, et Saint-Simon, dans la préface du quatrième volume, croyait devoir prévenir le lecteur qu'il quittait la politique philosophique pour revenir à la politique appliquée. De fait, il laissait de côté, cette fois, toutes les spéculations dangereuses pour proposer un programme de réformes pratiques qui tendaient à transformer le fermier en industriel des champs, libre d'engager dans des entreprises la terre qu'il afferme, comme le banquier engage la totalité des fonds qu'il emprunte.

Comte avait encore collaboré en ce nouvel ouvrage [2] et présageait un gros succès; il était surtout enthousiaste de ce principe posé par Saint-Simon « que la propriété, la plus importante des institutions sociales, doit être constituée de la manière la plus favorable à la production », mais il trouvait son maître beaucoup trop pressé de réaliser ses conceptions dans l'ordre pratique; il eût bien mieux aimé le voir « suivre ses idées dans leurs conséquences politiques » et renouveler d'abord l'économie politique tout entière, avec le principe qu'il venait de formuler. Pour le conseiller dans ce sens, il lui adressait en vain, vers le mois de juin, deux lettres anonymes [3],

1. *Polit. posit.*, IV, Appendice général ; Préface, p. 17.
2. *Lettres à Valat*, p. 36 et 50.
3. *Revue occidentale*, V, 3.

et cette divergence d'opinions devait être l'origine de leurs premiers dissentiments.

A cette divergence près, l'admiration de Comte restait la même, et sous l'influence de Saint-Simon, il se transformait et se développait rapidement. A côté de cet ennemi de la métaphysique et de la Révolution qui voulait substituer l'étude concrète des intérêts à l'analyse abstraite des droits, il comprenait de plus en plus le vice de la politique *a priori*. « Tu es encore, écrivait-il à Valat [1], dans une mauvaise direction politique, dans laquelle au reste j'ai été tout comme toi puisqu'il n'y a guère qu'un an que je l'ai quittée. Ta politique, autant que j'en puis juger, est encore fondée sur la théorie des droits de l'homme et sur les idées du *Contrat social*, enfin sur les systèmes des philosophes du siècle dernier. Or je te dirai que cette théorie, ces idées, ces systèmes sont mal conçus et portent à faux. »

Ce qu'il reprochait aux philosophes du siècle dernier c'était d'avoir raisonné et construit leur politique d'après un type absolu de l'homme et une conception invariable de ses droits. Condorcet lui-même, malgré ses connaissances historiques, était tombé dans ce travers, et du haut de son rationalisme il avait condamné en les méconnaissant la plupart des institutions et des croyances humaines [2].

Si nous voulons faire de la politique scientifique, nous devons d'abord, pense Comte, nous débarrasser de ce dogmatisme et de ce rationalisme absolu. — Puis nous nous tournerons comme Saint-Simon vers l'économie politique, cette science de la richesse inaugurée par Smith et continuée par Say, qui réduit le gouvernement à des fonctions de simple police et veut organiser le bonheur par la production. — C'est la véritable politique positive; elle ne se fonde ni sur des croyances théologiques, ni sur des définitions absolues de l'homme; elle ne considère que des faits observables et n'a pas d'autre objet que l'intérêt de tous.

Voilà ce qu'ont fait de Comte quelques mois de collaboration et de causeries; il connaît maintenant et la voie qu'il ne doit pas suivre et celle où il doit s'engager; il a quitté la politique métaphysique pour la politique positive.

Lui-même d'ailleurs, à cette époque, se rendait très exactement compte du service immense que venait de lui rendre Saint-Simon. « En premier lieu, disait-il, j'ai appris par cette liaison de travail et d'amitié avec un des hommes qui voient le plus loin en politique philosophique, j'ai appris une foule de choses que j'aurais en vain

1. *Lettres à Valat*, p. 53.
2. *Revue occidentale*, V, 3, 160.

cherchées dans des livres, et *mon esprit a fait plus de chemin depuis six mois que dure notre liaison* qu'il n'en aurait fait en trois ans si j'avais été seul. . . . .

. . . .

« En second lieu, ce travail m'a révélé une capacité politique dont je ne me serais jamais cru doué, et il est utile toujours de savoir à quoi l'on est bon [1]. »

L'Industrie cesse de paraître en 1818 et fait place à un nouveau recueil : *le Politique*, rédigé par une société de gens de lettres et dirigé par l'infatigable Saint-Simon.

Auguste Comte, toujours docile, donne au *Politique* deux très beaux articles où il développe encore les idées économiques et politiques de son maître. Saint-Simon a déjà dit [2] que pour établir le régime industriel on devait ouvrir à tous les représentants de l'industrie, manufacturière ou agricole, la Chambre des communes et les mettre ainsi en mesure d'exercer le grand pouvoir politique en votant la loi des finances; — Auguste Comte montre que le budget voté jusqu'à ce jour a été établi par les gouvernants et subi passivement par la Chambre des communes; il veut que la Chambre l'établisse elle-même non pour les gouvernants mais pour les gouvernés, et par le refus ou le vote de tels et tels crédits exerce finalement toute l'autorité politique.

Bientôt Saint-Simon greffe sur ses théories économiques des théories socialistes; et dans les articles qu'il donne au *Politique*, quelques mois après Comte, il divise la société en deux classes : les producteurs et les parasites, les abeilles et les frelons, et il demande que les travailleurs jusque-là exploités par les oisifs organisent à leur compte et dans leur intérêt le gouvernement du pays.

Que fait Auguste Comte? Il suit aussitôt son maître dans cette direction nouvelle, il s'enthousiasme pour les abeilles, il s'indigne contre les frelons, et trois mois après il écrit au fidèle Valat : « Je suis profondément révolté de l'insolence, de la dureté, de la platitude, de la fatuité, de l'égoïsme de ce qu'on appelle les gens *comme il faut*; ce sont, pour le cœur, la canaille du genre humain... Mon ami, cette classe d'hommes laborieux, francs, estimables, que nous aimons tous deux, elle est oppressée, elle est indignement pillée par ses supérieurs. Que le fruit de son travail lui profite désormais tout entier... que l'ordre social jusqu'à présent organisé pour le compte des gens inutiles, le soit entièrement pour les gens

1. *Lettres à Valat*, p. 37.
2. L'*Industrie*, 4e vol., XIX, III, p. 190. Collection Enfantin.

utiles[1]. » Puis, comme Saint-Simon prépare sa conversion néo-chrétienne, comme il déclare déjà qu'organiser la société pour les travailleurs c'est être utile aux plus pauvres et servir son prochain, Comte termine sa profession de foi saint-simonienne par un éloge tout aussi saint-simonien de la morale chrétienne. « En examinant, dit-il[2], sans aucun préjugé soit religieux, soit antireligieux, l'histoire de ces premiers temps de l'Église, ou, pour mieux dire, du christianisme, il faut convenir que Jésus-Christ et les apôtres étaient les libéraux de ce temps-là, de véritables philosophes prêchant l'égalité et la philanthropie et se faisant pendre par les prêtres et les procureurs généraux de cette époque. »

Après la disparition du *Politique*, Saint-Simon continue, dans un nouveau recueil, *l'Organisateur*, l'exposé de la doctrine et, dans une parabole retentissante qui le conduit en cour d'assises, il oppose les services rendus à la France par tous les travailleurs-abeilles au rôle inutile et funeste des frelons, parmi lesquels il range les militaires, les nobles, la plupart des prêtres, et les membres de la famille royale.

Auguste Comte, qui collabore toujours avec lui, l'aide à préparer sa défense, puis dans les lettres VIII et IX du recueil rattache la querelle des abeilles et des frelons, des producteurs et des oisifs à la philosophie de l'histoire moderne.

Avec une vigueur de style et de pensée toute nouvelle chez lui, il nous montre l'action utile et bienfaisante exercée autrefois par l'Église et la Féodalité dans la société du moyen âge; il nous fait assister à la décadence graduelle de ces deux pouvoirs, à la naissance et aux progrès des deux pouvoirs nouveaux qui doivent les détrôner un jour, la science et l'industrie; il demande enfin que la société, parachevant l'œuvre du temps, enlève aux prêtres et aux nobles désormais inutiles l'autorité qui revient de droit à tous les travailleurs de la matière et de la pensée.

Suivant son habitude, par simple mesure de prudence et pour ne pas inquiéter sa famille de Montpellier, Comte n'avait pas signé ces deux lettres dont il laissait à Saint-Simon toute la responsabilité; mais il avait cette fois conscience d'avoir fait une œuvre plus personnelle que les précédentes, et quelques mois plus tard il annonçait en ces termes à Valat l'envoi de *l'Organisateur* : « J'aurai soin de t'indiquer ce qui est de ma façon et ce qui est de Saint-Simon[3] ». Trente-quatre ans après, alors qu'il avait écrit la plus grande partie de son

1. *Lettres à Valat*, p. 78-79.
2. *Id.*, p. 81.
3. *Id.*, p. 106.

œuvre, il revendiquait encore la paternité de ces lettres et il les publiait sous un titre nouveau, à la suite du système de *Politique positive*[1].

Il aurait pu tout aussi bien revendiquer les lettres VII et XI où il a utilisé des premiers essais restés jusque-là manuscrits, mais sans doute les jugeait-il et avec raison inférieures aux précédentes, car il n'en a jamais parlé.

Qu'il soit de bonne foi dans ses revendications, on n'en saurait douter, pour peu qu'on ait pratiqué son caractère; il a d'ailleurs montré lui-même jusqu'à quel point il se croyait le légitime propriétaire des lettres VIII et IX en y puisant à pleines mains lorsqu'il a écrit sa philosophie de l'histoire dans le cinquième volume du Cours. Mais il paraît s'être fait dès lors et jusqu'à la fin de sa vie d'étranges illusions sur son originalité. Qu'on parcoure en effet les œuvres du maître publiées ou écrites avant 1817, on y trouvera très nettement exprimées les idées générales que le disciple vient de développer magistralement.

Dès 1803 Saint-Simon a écrit que la science devait remplacer l'Église et organiser un nouveau pouvoir spirituel; et, dans ses premières œuvres, il a tenté d'organiser ce pouvoir; depuis 1815 il répète que l'industrie a remplacé la féodalité et qu'elle représente le nouveau pouvoir temporel.

Que Comte ait fait ces idées siennes par sa langue, son érudition, ses aperçus de détail, c'est certain; mais pour admettre un seul instant qu'il en soit le créateur il faudrait n'avoir lu ni les *Lettres d'un habitant de Genève*, ni l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIX*e *siècle*, ni le *Mémoire sur la Science de l'Homme*, ni *l'Industrie*, ni aucun ouvrage de Saint-Simon[2]. En réalité Comte n'avait rien innové et s'était borné à justifier par l'histoire les idées les plus profondes de Saint-Simon.

Dans l'ordre économique et politique ce n'était donc qu'un élève vers 1821, élève fort intelligent sans doute, destiné à surpasser singulièrement son maître, mais enfin un élève, si l'on entend par ce mot qu'il avait tout reçu et n'avait encore rien donné.

1. Sommaire appréciation de l'ensemble du passé moderne.

2. Nous ne nous arrêterons pas à discuter l'objection que le *Mémoire de la science de l'homme*, comme d'ailleurs le *Mémoire sur la gravitation universelle*, n'ont été publiés qu'en 1858. Saint-Simon en avait fait faire des copies et, n'en eût-il conservé aucune, il avait eu maintes fois l'occasion d'exposer au jeune Comte des idées qui lui étaient chères.

III

En même temps qu'il s'essayait à la Politique dans les revues, Comte se livrait à des études scientifiques et philosophiques pour lesquelles l'École polytechnique l'avait plus spécialement préparé.

Dès 1819, au moment où il traitait dans *le Politique* du budget et de la liberté de la presse, il concevait le premier projet d'un grand ouvrage sur la philosophie des sciences. Jusqu'à ce jour, pensait-il, les logiciens et les psychologues avaient étudié l'esprit humain en lui-même, dans sa nature, par la méthode de l'observation interne, et, ce faisant, ils n'avaient abouti qu'à la plus vaine des métaphysiques. Pour bien connaître l'esprit on devait l'observer non pas dans son essence inaccessible, mais dans ses manifestations positives, dans les sciences et leurs méthodes.

Étudier ainsi chaque science dans ses principes, ses règles, ses artifices propres, c'était faire sa philosophie; systématiser ce qu'il y avait de commun dans les méthodes et les principes de chacune d'elles, c'était faire la philosophie des sciences et celle de l'esprit humain tout entier [1].

Pour réaliser une partie de ce programme Comte s'essayait d'abord dans une philosophie des mathématiques [2] dont il nous a laissé de nombreux fragments, et il écrivait le plan général d'une philosophie des sciences positives parmi lesquelles il rangeait les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie et la physiologie.

Enfin il tentait déjà de fondre ses deux ordres d'étude, la politique et la science, en soumettant à la méthode positive, c'est-à-dire à l'observation et au raisonnement, cette politique qu'il avait d'abord traitée en simple journaliste et qui devait déjà, dans son esprit, couronner la série des sciences positives [3].

Suivant un principe dont il ne s'est jamais écarté, il montrait déjà, avec une grande netteté, qu'une science ne peut se constituer qu'à la condition d'étudier un ordre distinct de phénomènes et que c'est par conséquent compromettre ou nier la politique positive que d'en faire un appendice de la physiologie avec Cabanis ou de l'idéologie avec Destutt de Tracy. Pour exister logiquement, cette science devait appliquer les méthodes positives à des faits spéciaux bien déterminés, et nous savons qu'aux yeux de Comte ces faits étaient alors ceux de la vie économique.

1. *Lettres à Valat*, p. 90-91.
2. *Revue occidentale*, IV, 2, 267.
3. *Id.*, V, 3, 181 sqq.

Jusqu'à quel point subit-il, dans cette évolution de sa pensée scientifique, l'influence de Saint-Simon? — Il est beaucoup plus difficile de répondre que pour son évolution politique.

Nous ne devons pas oublier en effet que Saint-Simon, malgré ses prétentions au titre de pape scientifique, était très ignorant des sciences spéciales. Il ne connaissait ni les mathématiques, ni l'astronomie, ni la physique, ni la chimie, et quand il a voulu fonder la physiologie, il a écrit, sur l'origine de la pensée et de la vie, beaucoup de pauvretés. Dans ces conditions, nous pouvons être certains qu'il n'a inspiré à son disciple ni sa philosophie des mathématiques, ni les idées de détail de sa philosophie des sciences; bien mieux, il a dû, sur bien des points spéciaux, s'instruire près de lui[1] comme il avait fait quelque temps auparavant près d'un autre secrétaire, le jeune Augustin Thierry.

Mais quelle que soit dans l'ordre purement scientifique la faiblesse de Saint-Simon et la supériorité de Comte, il n'en reste pas moins vrai que Saint-Simon avait eu dès 1808 cette idée d'une synthèse des sciences humaines qu'Auguste Comte reprenait aujourd'hui. — Pour ce fondateur d'une religion scientifique, édifier une encyclopédie des connaissances humaines qui servit de nouvel évangile était une œuvre indispensable et il y avait consacré la première partie de sa vie. Il avait, sur ce chapitre, écrit peu de choses précises, mais il avait vu du premier coup que, pour clore définitivement la période métaphysico-théologique de l'humanité, il importait d'organiser la science et d'en codifier les résultats. N'est-il pas légitime de penser que, sans inspirer à Comte telle ou telle conception particulière, il lui avait, au moins par ses causeries autant que par ses écrits, indiqué un programme d'ensemble? — Auguste Comte lui-même ne témoigne-t-il pas en faveur d'une influence de ce genre lorsqu'il écrit à Valat à propos de sa collaboration : « Cette besogne m'a fourni le jugement sur les sciences politiques et, par contre-coup, elle a agrandi mes idées sur toutes les autres sciences, de sorte que je me trouve avoir acquis plus de philosophie dans la tête, un coup d'œil plus juste et plus élevé[2]. »

D'ailleurs, si Saint-Simon ignore les mathématiques, l'astronomie, la physique et la chimie, sciences de l'univers, il connaît assez bien

1. C'est en ce sens qne Mme Comte a pu dire à Littré que, dans les discussions, Comte paraissait le maître de Saint-Simon. (Littré, *op. cit.*, p. 14.) — D'ailleurs Caroline Massin ne connut Comte qu'en mai 1821 et ne se lia avec lui qu'en juillet 1822, c'est-à-dire lorsque les relations de Saint-Simon et de Comte duraient depuis cinq ans déjà.

2. *Lettres à Valat*, p. 37.

les sciences de l'homme et, dans cet ordre d'idées, il exerce sur les premiers essais scientifiques de son élève une influence qu'on ne saurait exagérer. Bien avant Comte il a voulu fonder la science sociale; dans la physiologie ou science de l'homme il a distingué dès 1813 une science de l'individu qui n'est autre que la biologie, et une science de l'espèce qu'il appelle physiologie sociale ou science politique. — A cette science il assigne un objet précis, l'étude des hommes réunis en société, et une méthode positive, l'observation historique. Comte, en essayant de fonder une politique positive, ne fait donc que reprendre encore une des idées les plus originales de Saint-Simon; à la vérité il ne voit pas encore cette science dans toute son ampleur; sous l'influence de Saint-Simon lui-même et de ses théories économiques, il tend pour le moment à la confondre avec l'économie politique, mais il reviendra plus tard à une conception plus large et non moins saint-simonienne de la science des sociétés.

La même influence se constate dans la philosophie humanitaire qui inspire déjà les travaux scientifiques de Comte, même les plus spéculatifs. Saint-Simon est imbu de la générosité sentimentale et facile de son siècle; toute sa vie il a voulu faire le bonheur de l'humanité. Comte a cette ambition alors même qu'il disserte sur les vérités les plus abstraites. Sans doute il éprouve du plaisir à exercer sa pensée, mais il veut que ses recherches soient utiles à ceux qu'il appelle « ses pauvres semblables ». « Je ferais très peu de cas, écrit-il à Valat, des travaux scientifiques si je ne pensais perpétuellement à leur utilité pour l'espèce; j'aimerais autant alors m'exercer à déchiffrer des logogriphes compliqués. J'ai une souveraine aversion pour les travaux scientifiques dont je n'aperçois pas clairement l'utilité, soit directe, soit éloignée [1]. »

Ainsi, dans l'ordre économique et politique, Comte n'est vers 1820 que le disciple de Saint-Simon dont il reflète la pensée sans la transformer; dans l'ordre scientifique il échappe certainement à son influence lorsqu'il se livre à des recherches spéciales, mais il la subit pleinement dans ses idées générales et dans l'objet qu'il se propose. C'est un Saint-Simon qui aurait passé par l'École polytechnique.

IV

Jusqu'ici nous avons distingué nettement les travaux politiques de Comte de ses travaux scientifiques, et lui-même nous autorisait à

1. *Lettres à Valat*, p. 97-98.

faire cette distinction : « Mes travaux, disait-il à Valat, sont et seront de deux ordres, politiques et scientifiques[1]. » Quelques pages plus loin, il les distingue encore : « Tu sens qu'avec ces travaux (scientifiques) et ceux politiques, ma tête doit être occupée; et. en effet, je te réponds que je ne m'ennuie pas[2]. »

A la vérité, nous pouvons prévoir par quel côté ces deux genres d'étude arriveront à se joindre. Ne l'avons-nous pas vu, dans ses opuscules de 1819, tenter d'imposer à la Politique la méthode scientifique et de créer la science sociale? mais il y a là simple tentative et non exécution véritable. Pour voir s'opérer la synthèse des recherches politiques nous avons dû attendre en 1822 et nous y sommes.

Saint-Simon, qui continue la publication du *Système industriel*, s'est aperçu que la science et l'industrie ne suffisaient pas à diriger et à gouverner le monde nouveau et qu'il devait faire appel à la force-sentiment, l'amour. Il s'efforce donc d'établir qu'organiser la société pour ceux qui travaillent c'est obéir à la loi d'amour, et il laisse Auguste Comte exposer les généralités scientifiques du système.

Comte fait cet exposé dans un opuscule qu'il signe cette fois de son nom et qu'il intitule : « Prospectus des travaux nécessaires pour réorganiser la société. » En tête vient une préface de Saint-Simon adressée aux industriels et le tout est publié sous ce titre imprévu : *Du contrat social, par Henri de Saint-Simon.*

Comme Saint-Simon, Comte se propose ici de guérir la société de l'anarchie morale où elle se débat. A l'heure actuelle elle est tiraillée sans cesse entre le parti des rois et le parti des peuples et ces tiraillements se traduisent par d'incessantes révolutions.

Les rois représentent un système de gouvernement qui a rendu d'immenses services, le système théologico-féodal, mais qui a été d'abord miné, puis définitivement ruiné par les progrès de la science et de l'industrie.

Les peuples qui, par l'intermédiaire des savants et des philosophes, ont détruit l'ancien système ne représentent à vrai dire aucune espèce de gouvernement; habitués depuis longtemps à détruire, ils s'obstinent à ériger en principes de conduite des principes purement négatifs et qui n'étaient bons que pour démolir, tels le principe de l'égalité ou de la liberté de conscience. La société paraît donc avoir le choix entre une réaction impossible et un désordre éternel. Comment la tirer de cette alternative? — En la réorganisant.

« La destination de la société, parvenue à sa maturité, écrit

1. *Lettres à Valat*, p. 99.
2. *Id.*, p. 109.



Comte, n'est point d'habiter à tout jamais la vieille et chétive masure qu'elle bâtit dans son enfance, comme le pensent les rois, ni de vivre éternellement sans abri après l'avoir quittée, comme le pensent les peuples; mais à l'aide de l'expérience qu'elle a acquise, de se construire, avec tous les matériaux qu'elle a amassés, l'édifice le mieux approprié à ses besoins et à ses jouissances[1]. »

Comment réorganiser? Il faudra d'abord se garder de courir au plus pressé par des réformes politiques aussi inutiles que hâtives. Peuples et rois sont dupes sur ce point de la même illusion; ils regardent « comme purement pratique une entreprise essentiellement théorique »[1]. Ils ne voient pas qu'avant de tenter la moindre réforme temporelle, on doit d'abord reconstituer l'ordre spirituel en établissant un certain nombre de vérités sociales que nul ne discutera plus et qui seront les principes spirituels de la société régénérée.

Et qui chargera-t-on d'établir ces principes? les savants. Non pas les spécialistes « trop absorbés par leurs occupations particulières et même trop affectés encore de certaines habitudes intellectuelles vicieuses qui résultent aujourd'hui de cette spécialité », mais les esprits scientifiques qui joignent à une culture générale le sens de la méthode positive. Leur fonction consistera à établir par l'observation et le raisonnement les principes théoriques du nouveau régime, ou, si l'on préfère, « à élever la politique au rang des sciences positives ». Créer la science politique, voilà donc le moyen de terminer la crise européenne et nous savons que depuis 1819 Auguste Comte s'y essaie.

Cette création est-elle possible? Pour répondre à cette question considérons que les sciences aujourd'hui constituées, depuis l'astronomie jusqu'à la biologie, ne sont arrivées à la forme positive qu'après avoir traversé une période théologique et une période métaphysique. Chacune d'elles, avant d'expliquer un fait par un fait antérieur, a fait successivement appel à des volontés diverses et à de vagues puissances comme le phlogistique et les différents fluides. Eh bien! la science sociale vient justement de traverser les deux premières phases. La doctrine des rois, avec le principe du droit divin, correspondait à l'état théologique, la doctrine des peuples, avec le principe de l'égalité des raisons humaines, a correspondu à l'état métaphysique. L'heure est venue d'inaugurer la politique positive, celle qui observe les conditions stables ou changeantes de la vie sociale et en formule les lois.

1. *Collection Enfantin*, XXXVIII, IX, p. 36.
2. *Id.*, 43.

Pour que cette science se constituât, il fallait que les sciences plus simples dont elle dépend, l'astronomie, la physique, la biologie, fussent devenues positives, et que le système théologique fût à jamais ruiné; or ces deux conditions sont remplies depuis la fin du siècle précédent et rien ne s'oppose plus à la révolution morale que les savants européens sont chargés d'opérer.

S'ils veulent y parvenir, ils devront se débarrasser d'abord d'un préjugé très répandu en politique et qui n'est qu'un héritage de la théologie et de la métaphysique, c'est qu'on peut découvrir un type éternel et parfait de la vie sociale, abstraction faite des temps et des lieux.

En réalité la vie sociale dépend toujours de l'état de la civilisation, c'est-à-dire des sciences, des beaux-arts et de l'industrie; elle en est l'expression actuelle, et se modifie dans la même mesure que ces forces sociales.

Le moyen âge a été dirigé par des théologiens, le XVIIIe siècle par des métaphysiciens, le XIXe le sera par des savants, et tout cela est dans l'ordre.

En même temps les savants doivent se persuader que la civilisation se développe suivant une loi nécessaire, le hasard est un mot vide de sens, et l'homme de génie peut bien accélérer ou ralentir la vitesse du progrès humain, il ne peut le modifier. Par exemple, les trois étapes de la connaissance scientifique sont fatales pour chaque science; l'ordre en est déterminé par la nature de l'esprit humain et nul homme de génie n'a jamais pu en supprimer une ou la franchir.

Il résulte de cette nécessité que la politique ou science de l'organisation peut sans inconvénient se confondre avec la science sociale proprement dite, car organiser ce n'est pas transformer ou reformer la société, mais plus simplement se conformer aux lois profondes de son développement. Il en résulte aussi que l'histoire, et en particulier l'histoire de la civilisation, sera la méthode essentielle de la science sociale; elle seule peut nous permettre de comprendre l'avenir par le passé et d'y adapter le présent.

Fidèle à ces principes, Comte, en préconisant le système scientifique et industriel, ne soutient pas qu'il est le meilleur, mais qu'il est nécessaire; il n'a pas la prétention, en le proposant, de violenter l'ordre politique au nom d'idées préconçues, mais seulement de hâter un progrès fatal; c'est par l'histoire qu'il a tenté de connaître la marche de la civilisation et son seul dessein est d'y conformer l'ordre social.

Saint-Simon, dans la préface, présentait au public l'ouvrage « de son collaborateur et ami » comme une étude qui n'avait d'autre

objet que d'exposer *son propre système* sous sa forme scientifique, et de servir d'introduction à ses propres œuvres. « Voici son ouvrage, disait-il, qui correspond aux discours préliminaires de l'*Encyclopédie* par d'Alembert. »

De son côté, Auguste Comte avait accepté ce patronage et n'avait même pas exigé que son nom figurât sur la couverture à côté de celui du maître.

Rien ne faisait donc présager la rupture qui se préparait entre les deux philosophes, et qui devait être définitive deux ans plus tard.

Auguste Comte en a laissé un récit assez détaillé dans deux lettres écrites l'une à Valat [1], l'autre à d'Eichthal [2] en mai 1824.

Jusque-là, nous le savons, il n'avait pas signé ses articles, mais en écrivant son étude capitale sur la réorganisation de la société, il sentit, dit-il, que le moment était venu de secouer toute tutelle et d'apprendre son nom à ses lecteurs. Il signifie donc sa décision à Saint-Simon qui ne s'y soumet qu'à regret et finit par suspendre le tirage après quelques épreuves. Dès lors Saint-Simon emploie tous les moyens pour ajourner la publication, le leurre deux ans par des prétextes vains et ne se décide à publier le fameux Prospectus qu'en avril 1824 dans le troisième cahier du *Catéchisme des Industriels*, recueil nouveau où il réexpose une fois de plus son système.

Encore trouve-t-il le moyen de jouer une seconde fois Auguste Comte et, au lieu de l'éditer à part, comme il l'avait promis, lui donne-t-il place dans son catéchisme, où il le présente « comme un homme ayant mission de lui rédiger un de ses cahiers [3] ». Voilà pourquoi un mois après cette seconde édition, en mai 1824, Auguste Comte dit qu'il considère la rupture comme décisive, et, de fait, elle le fut.

Aussitôt il change de ton : celui qui était quelques années plus tôt un modèle de vertu, un homme estimé de tous, devient un exploiteur sans scrupules, un extravagant, un intrigant qui n'a pas d'autre but « que de faire sensation dans le monde » [4], etc., etc.

Nous pouvons difficilement faire la part du vrai dans ces affirmations de Comte et dans des faits racontés avec autant de passion. Il existe cependant un curieux document retrouvé dans les papiers de Comte [5], qui permet d'en contrôler au moins une partie. C'est un contrat signé du maître et de l'élève par lequel Saint-Simon achète de 1822 à 1825 la propriété exclusive du Prospectus de Comte et

1. *Op. cit.*, p. 114 sqq.
2. Littré, *op. cit.*, p. 23.
3. *Lettre à d'Eichtal*, *id.*, p. 26.
4. Voir, pour plus de détails sur cette rupture, l'étude très documentée de G. Weill, *Saint-Simon et son œuvre*.
5. *La loi des trois États*, par Sémerie, p. 19.

l'autorisation de le publier. Aucun article ne l'obligeant à l'éditer à part, il a pu, sans perfidie, le faire figurer dans un de ses recueils, comme il avait fait pour les productions antérieures de Comte, qui paraît mal venu sur ce point de crier à la trahison.

De plus, Saint-Simon, fort de son traité, avait pris soin, en décembre 1823, dans le second cahier de son Catéchisme, d'annoncer le Prospectus en des termes où il affirmait bien nettement son patronage et ses intentions. « Nous joindrons, disait-il, au troisième cahier du Catéchisme, un volume sur le système scientifique et le système d'éducation. Ce travail, *dont nous avons jeté les bases et dont nous avons confié l'exécution à notre élève Auguste Comte*, exposera le système industriel a priori [1]. » Si Auguste Comte ne voulait ni passer pour un élève chargé de rédiger un cahier, ni être imprimé dans le Catéchisme, c'est alors qu'il devait protester et non pas six mois plus tard.

Gageons que si Saint-Simon avait laissé, lui aussi, une version de la rupture, Auguste Comte n'apparaîtrait peut-être pas comme une victime.

Quoi qu'il en soit de cette querelle et des détails que nous ignorons, on a pu voir qu'Auguste Comte tenait son œuvre pour originale; du moins il la déclare telle à Valat et à d'Eichthal, et c'est en définitive pour affirmer son originalité qu'il a rompu avec Saint-Simon. A-t-il raison et dans quelle mesure, sur ce point autrement important que ses froissements de vanité?

Ses affirmations sont très nettes.

En 1824 il écrit à Valat « que son ouvrage est entièrement pur de l'influence exercée sur lui par Saint-Simon [2] »; à d'Eichthal il déclare que depuis quatre ou cinq ans, c'est-à-dire depuis 1819 ou 1820, « il n'a plus rien à apprendre de M. de Saint-Simon [3] ». En 1854, lorsqu'il réimprime le Prospectus avec ses opuscules, il fait, dans la Préface, la déclaration suivante [4] : « Ma direction à la fois philosophique et sociale fut irrévocablement déterminée en mai 1822 par le troisième opuscule où surgit *ma découverte fondamentale* des lois sociologiques. Son propre titre [5], qui doit seul figurer ici, suffirait pour indiquer une intime combinaison entre les deux points de vue scientifiques qui m'avaient jusqu'alors préoccupé parallèlement ou séparément. »

1. *Collection Enfantin*, XXX, VII, VIII, 49-50.
2. *Op. cit.*, p. 104.
3. Littré, *op. cit.*, p. 24.
4. *Syst. de Pol. pos.*, append. III.
5. Plan des travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société.

Il ne paraît donc pas douter de ses droits et pas plus que précédemment nous ne doutons nous-même de sa sincérité; mais ici, pour contrôler ses dires, nous avons l'œuvre entière de Saint-Simon et pas plus que pour les ouvrages antérieurs de Comte ce contrôle n'est favorable à son originalité.

Bien avant lui, en 1813, dans son *Mémoire sur la Science de l'Homme*, Saint-Simon avait parlé de la crise où la disparition du système théologico-féodal jetait les sociétés européennes et de la nécessité d'y remédier par une refonte des idées générales. Comme lui, c'est par la science des sociétés, par la physiologie sociale, qu'il voulait établir ce corps de vérités qu'il jugeait indispensables à la vie du monde moderne; il comptait sur cette science pour régénérer la morale, la philosophie, la politique, la religion, le clergé; il attendait d'elle tout ce que son disciple devait en attendre plus tard. Comme lui il parlait alors de la fameuse loi du progrès scientifique qui a fait passer les sciences de la forme conjecturale et religieuse à la forme positive et qui imposait à la physiologie sociale les mêmes étapes et la même évolution. Comme lui enfin il s'adressait à l'histoire pour connaître la direction du progrès humain et y conformer sa théorie; il ne cherchait pas à établir l'ordre politique le meilleur, mais à hâter l'ordre nécessaire, il croyait que la politique pratique se confondait presque avec la physiologie sociale.

Qu'il y ait chez Auguste Comte plus de précision, plus de vigueur et plus de connaissances, on ne peut le contester, mais tout cela n'est pas cette originalité véritable à laquelle il prétend dans ses lettres comme dans la préface de 1854, et qu'une fois de plus nous lui refusons.

Il n'est pas jusqu'à cette fameuse synthèse de ses travaux scientifiques et de ses travaux politiques dont il puisse revendiquer l'initiative. Toute l'œuvre antérieure de Saint-Simon n'ayant pas d'autre objet que d'appliquer la méthode scientifique aux choses de la vie sociale et d'organiser une politique scientifique, Comte ne pouvait pas rester son disciple sans en arriver là, et de fait il s'escrimait depuis 1819 à fonder une politique scientifique.

D'ailleurs nous avons sur cette filiation d'idées un témoignage qui en vaut un autre, celui d'Auguste Comte lui-même qui, dans cette même édition de 1824 dont il s'est tellement plaint, s'intitule modestement élève de Saint-Simon, et fait précéder le Prospectus d'un avertissement où il écrit : « Ayant médité depuis longtemps les idées mères de M. de Saint-Simon, je me suis exclusivement attaché à systématiser, à développer et à perfectionner la partie des aperçus de ce philosophe qui se rapporte à la direction scientifique. Ce tra-

vail a eu pour résultat la formation du système de politique positive que je commence aujourd'hui à soumettre au jugement des penseurs.

« J'ai cru devoir rendre publique la déclaration précédente, afin que si mes travaux paraissent mériter quelque approbation, elle remonte au fondateur de l'école positive dont je m'honore de faire partie[1]. »

Voilà qui s'appelle parler! mais alors il ne faut pas, un mois plus tard, écrire à Valat et à d'Eichthal qu'on ne doit rien à Saint-Simon; il ne faut pas surtout crier à la perfidie et à la trahison parce que l'homme dont on se proclame l'élève vous traite en disciple.

A la vérité Comte, gêné par cette déclaration, s'est empressé d'en diminuer la portée près de ses deux amis : c'est un acte de complaisance, écrit-il à Valat; il répète la même chose à d'Eichthal et il ajoute même qu'il espérait, par cet avertissement, modifier les dispositions de Saint-Simon à son égard[2]. Ainsi, après avoir été dupé et trahi, Comte aurait songé à reconquérir par cet hommage les bonnes grâces d'un homme qu'il n'estimait plus! Nous aurons l'indulgence de ne pas insister sur cette explication, et nous nous en tiendrons à la déclaration officielle de Comte, confirmée d'ailleurs par ce que nous savons de Saint-Simon et de son œuvre.

V

Est-ce à dire que, toute question d'amour-propre mise à part, la conformité de vues fut parfaite en 1824 entre le maître et l'élève? Nullement, et ce serait faire tort à Comte que de le présenter comme ayant subi passivement jusque-là l'influence de Saint-Simon.

Il y avait d'abord entre les deux esprits, et pour le bonheur de Comte, une différence fondamentale de méthode.

Saint-Simon, peu instruit, très imaginatif, travaillait sans aucune règle, changeait le plan de ses ouvrages au milieu même de la rédaction et répandait ses idées sans prendre la peine de les mûrir; c'était un publiciste de génie[3] plus qu'un philosophe véritable. Comte, beaucoup plus pauvre d'idées, mais infiniment plus méthodique, ne cédait rien à l'imagination, soumettait ses conceptions à une logique inflexible, les poussait jusqu'à leurs conséquences et devait être souvent choqué par les procédés aventureux de son maître.

Il s'écartait aussi de lui sur quelques points de doctrine et leurs

1. *Collection Enfantin*, XXVIII, IX, 9.
2. Littré, *op. cit.*, p. 29.
3. Le mot est de M. Lévy-Bruhl.

divergences d'idées étaient l'origine de nombreuses discussions.

Dès 1818, dans les lettres anonymes qu'il adresse à Saint-Simon, il lui reproche de suivre sa théorie dans ses conséquences politiques, au lieu de la suivre dans ses conséquences scientifiques. Saint-Simon lui paraissait en effet faire fausse route en voulant toucher à la pratique avant qu'un nouvel ordre spirituel fût établi; quelques années plus tard, dans le *Prospectus*, il reprochait aux peuples et aux rois de commettre la même erreur, et, six mois après la rupture, il écrivait à Valat : « Je regarde toutes les discussions sur les institutions politiques comme de pures niaiseries fort oiseuses et qui ne sont fondées sur rien jusqu'à ce que la réorganisation spirituelle de la société soit effectuée ou du moins très avancée; et c'est un des points capitaux sur lesquels je suis absolument opposé à Saint-Simon, par exemple, qui voudrait commencer par la réorganisation temporelle (entendue à sa manière), ce qui est le monde renversé et littéralement la charrue avant les bœufs [1]. »

A la vérité Saint-Simon aurait pu répondre qu'il avait déjà consacré quinze ans de sa vie à réorganiser le pouvoir spirituel, mais l'objection de Comte n'en porte pas moins contre la philosophie industrielle et la politique pratique qui le préoccupait alors. Lui-même a pris soin de signaler sur ce point la même divergence d'idées lorsqu'il a écrit dans la préface du Prospectus, en 1824 : Ce travail « n'expose pas les généralités de notre système, c'est-à-dire qu'il n'en expose qu'une partie et qu'il fait jouer le rôle prépondérant à des généralités que nous considérons comme secondaires.

« Dans le système que nous avons conçu, la capacité industrielle est celle qui doit se trouver en première ligne, elle est celle qui doit juger de la valeur de toutes les autres capacités et les faire travailler pour son plus grand avantage [2]. »

Enfin, depuis quelque temps Comte voyait Saint-Simon tendre vers une vague religiosité, essayer de confondre la philosophie du travail industriel avec la morale de la charité, et il s'éloignait tout autant de cette philosophie sentimentale que de l'industrialisme. « Notre rupture, écrivait-il plus tard à Michel Chevalier [3], doit être attribuée en partie à ce que je commençais à apercevoir en lui une tendance religieuse profondément incompatible avec la direction philosophique qui m'est propre. » Et Saint-Simon, très conscient sans doute de cette opposition, écrivait déjà dans la préface du Prospectus : « Notre élève n'a traité que la partie scientifique du sys-

1. *Op. cit.*, p. 156.
2. *Collection Enfantin*, XXXVIII, IX, 4.
3. Littré, *op. cit.*, p. 188.

tème, mais il n'a point exposé la partie sentimentale et religieuse; voilà ce dont nous avons dû prévenir nos lecteurs[1] ».

Rien à discuter ici puisque les adversaires sont d'accord pour reconnaître les points en litige; mais Comte eut plus tard un tort grave, ce fut d'expliquer l'évolution sentimentale de Saint-Simon par un ébranlement moral qui aurait suivi sa tentative de suicide. « J'ai pu observer en lui, disait-il, après l'affaiblissent résulté d'une fatale impression physique, cette tendance banale vers une vague religiosité qui dérive aujourd'hui si fréquemment du sentiment secret de l'impuissance philosophique[2]. » Familier et collaborateur de Saint-Simon, il ne pouvait pas ignorer que son maître manifestait des sympathies néo-chrétiennes bien avant sa tentative de suicide et qu'il les avait très nettement exprimées en 1821 dans la préface du *Système industriel.*

Mais sur ce point l'ironie du sort a bien vengé Saint-Simon; et lorsque, trente ans plus tard, Auguste Comte a été porté lui aussi vers la religiosité sentimentale, il s'est trouvé un disciple inintelligent doublé d'un faux ami pour expliquer par un accident cérébral l'évolution qu'il ne comprenait pas, et pour faire accepter cette inepte légende..

Comte, en se séparant de Saint-Simon, s'affirmait donc comme un savant décidé à réformer les idées avant de réformer les institutions et peu désireux, pour le moment, de suivre son maître dans ses rêves néo-chrétiens; cependant malgré ces différences de pensée, malgré son orgueil froissé, malgré ses plaintes, il avouait encore à Valat « que l'influence de Saint-Simon avait puissamment servi à son éducation philosophique[3] ». Ce n'est pas nous qui sur ce point lui opposerons de démenti.

Plus tard il changera de ton et, lorsqu'il aura terminé son cours de philosophie positive, il sera gêné par le souvenir de ce maître que les saint-simoniens lui reprocheront de démarquer, et il osera écrire : « Mon évolution spontanée fut profondément troublée pendant quelques années sans être cependant ni déviée ni suspendue, par une liaison funeste avec un écrivain fort ingénieux mais superficiel dont la nature propre, beaucoup plus active que spéculative, était assurément peu philosophique et ne comportait d'autres mobiles essentiels qu'une immense ambition personnelle (le célèbre M. de Saint-Simon[4]) ».

1. *Collection Enfantin*, XXXVIII, IX, 5.
2. *Cours de Philosophie positive*, VI, 9.
3. *Op. cit.*, p. 115.
4. *Cours de Philos. pos.*, VI, 8.

Les pages qui précèdent nous dispenseront de discuter le jugement qu'Auguste Comte, jaloux de son originalité et de sa gloire, portait avec une aussi belle inconscience sur l'homme qui avait été son initiateur.

Ce n'est pas tout : lorsque lui-même eut fondé une religion, lorsqu'il fut devenu mystique et quiétiste, il revint une dernière fois sur ce premier maître dont le souvenir le hantait et que les saint-simoniens lui opposaient sans cesse ; et cette fois il ne craignit pas de s'abaisser jusqu'à l'injure. Il l'appelle « jongleur dépravé » et, après avoir proclamé qu'il ne lui doit rien, il conclut : « Son éclat passager constituera pour la postérité l'un des symptômes caractéristiques de notre anarchie mentale, puisqu'il résulte seulement d'un charlatanisme effréné dépourvu de tout vrai mérite. Le cœur et l'esprit de ce personnage se retracent exactement dans le cynique résumé qu'il se plaisait à faire de sa propre vie, dont il représentait les deux moitiés comme respectivement consacrées à l'achat et à la vente des idées[1]. » Voilà comment jugeait Saint-Simon en 1853 le philosophe qui en 1824 lui devait tant.

Mais, dira-t-on, entre 1824 et 1853 se place toute l'œuvre de Comte ; s'il a nié de plus en plus l'influence de Saint-Simon sur sa propre pensée, c'est qu'il devenait de plus en plus personnel et ne se reconnaissait plus en lui. A cet égard il serait dans son droit et — les injures à part — n'aurait dit que la vérité.

On voudrait pour la mémoire d'Auguste Comte que cette explication fût possible. Par malheur elle ne l'est pas et l'examem impartial des deux systèmes va nous montrer que s'il a été sincère en défendant contre Saint-Simon et les saint-simoniens l'originalité de sa pensée, ce n'a pu être qu'en méconnaissant, contre toute évidence, l'identité profonde du comtisme et du saint-simonisme, comme l'empreinte indélébile dont il avait été marqué à jamais.

Dr Georges Dumas.

(*La fin prochainement.*)

1. *Syst. de Pol. pos.*, III, p. xvi.

L'HYPOTHÈSE DU RETOUR ÉTERNEL

DEVANT LA SCIENCE MODERNE

On trouve l'embryon de l'idée du Retour Éternel déjà chez les anciens, mais toujours sous une forme assez imprécise, si imprécise même qu'il est inutile d'insister.

L'idée du Retour Éternel appartient toute au XIXᵉ siècle. Trois penseurs l'ont conçue vers la même époque à peu près, deux sont Français, un est Allemand. Les deux penseurs français sont Blanqui et le docteur Gustave Le Bon, l'allemand c'est ce philosophe si profond et si original qui a nom Nietzsche.

Blanqui a énoncé sa théorie dans *l'Éternité par les astres*, qu'il a composé en 1871 durant sa captivité au fort du Taureau. Le docteur Le Bon, lui, a exposé sa doctrine dans *l'Homme et les sociétés* (tome II). M. H. Lichtenberger a parfaitement montré dans son lumineux appendice à la *Philosophie de Nietzsche* les rapports existant entre les systèmes des trois penseurs. Mais nous ne nous appesantirons pas sur les rapports et les divergences de ces trois concepts ; et nous exposerons directement l'hypothèse de Nietzsche qui est celui des trois penseurs qui a le plus développé l'idée du Retour Éternel, et qui a le mieux vu la portée de cette idée. Selon Lichtenberger, Nietzsche songea un temps à consacrer dix ans de sa vie à donner à son hypothèse une base scientifique, « mais il ne tarda pas à renoncer à son projet pour différentes raisons dont la principale était qu'un examen superficiel du problème au point de vue scientifique lui révéla aussitôt l'impossibilité de démontrer sa doctrine du Retour en se fondant, comme il pensait le faire »[1]. Ce que Nietzsche n'a pas fait, c'est ce que nous voulons tâcher de faire, c'est de démontrer que l'hypothèse du Retour Éternel est logique, et parfaitement compatible avec la Science moderne, ou, pour mieux dire, avec les récentes hypothèses de la Science moderne.

Avant de commencer notre travail propre, il convient, pour avoir

1. Lichtenberger, *Philosophie de Nietzsche*, p. 163 (Paris, F. Alcan).

des bases solides, d'exposer la doctrine de Nietzsche, sur laquelle nous nous appuierons.

Nietzsche eut la première idée du Retour, au mois d'août 1881, à Sils Maria. On la trouve formulée pour la première fois dans un de ses ouvrages, en septembre 1882 dans la *Gaie Science* (ou *Gai Savoir*, selon les traducteurs). Mais ce premier exposé est très bref et très incomplet, c'est surtout dans le *Zarathoustra*, et dans la quatrième partie de la *Volonté de Puissance*, que se trouve expliquée la grande Idée.

Dans le *Zarathoustra*, elle est exprimée avec une grande fougue lyrique, dans la *Volonté de Puissance*, elle est plus scientifiquement exposée; comme nous voulons faire un travail purement scientifique, nous nous appuierons surtout sur la *Volonté de Puissance*.

Nous allons donc citer différents passages du philosophe allemand :

« Si le monde avait un but, il faudrait que ce but fût atteint; s'il existait pour lui une *condition finale*, il faudrait que cette condition finale fût atteinte également »[1], et à l'appui de cette thèse, Nietzsche dit, fort justement à notre point de vue, que s'il ne peut empêcher la pensée de retourner le plus loin possible dans le passé, que la logique même oblige d'avouer qu'il n'y a pas de fin à ce « regressus in infinitum », et qu'il n'y a pas de finalité ni dans le passé, ni dans l'avenir, et que pour cela le monde qui existe n'est pas quelque chose qui devient, quelque chose qui passe. Ou plus exactement il devient et il passe, mais il n'a jamais cessé de devenir, de passer, il vit sur lui-même.

Nous voyons ainsi que Nietzsche admet l'éternité de la matière; jusque-là rien de très personnel dans sa conception. Mais nous arrivons au grand concept du Retour Éternel, à celui qui pourra demander appui à la science : « Le monde est un monstre de force, sans commencement et sans fin; une quantité de force d'airain, qui ne devient ni plus grande, ni plus petite, qui ne consomme pas mais utilise seulement, immuable, dans son ensemble, une maison sans dépenses, ni pertes, mais aussi sans revenus, et sans accroissement, entourée du néant comme d'une frontière. Ce monde n'est pas quelque chose de vague et qui se gaspille, rien qui soit d'une étendue infinie, mais étant une force déterminée il est inséré dans un espace qui serait vide quelque part. Force partout, il est jeu des forces et ondes des forces, à la fois un et multiple, s'accumulant ici tandis qu'il se réduit là-bas, une mer de forces agitées dont il est la propre tempête se transformant éternellement dans un éternel va-et-

1. Nietzsche, *la Volonté de puissance*, t. II, p. 181 de la traduction française.
2. *Ibid.*, p. 186.

vient, avec d'énormes années de retour, avec un flot perpétuel de ses formes, du plus simple au plus compliqué, allant du plus calme au plus rigide et du plus froid au plus ardent, au plus sauvage, au plus contradictoire, pour revenir ensuite de la multiplicité au plus simple, du jeu des contradictions aux joies de l'harmonie, s'affirmant lui-même, même dans cette uniformité, qui demeure la même au cours des années, se bénissant lui-même parce qu'il est ce qui doit éternellement revenir, étant un devenir qui ne connaît point de satiété, point de dégoût, point de fatigue[1].

La question est ainsi bien posée, nous pouvons travailler sur des bases solides.

Nous voyons ce qu'est pour Nietzsche l'Éternel Retour, cette conception qui illumina son esprit; et après avoir été pris de terreur en face de son hypothèse, il s'est relevé glorieux et a lancé le colossal concept de l'Éternel Retour, à la face du monde.

Résumons la doctrine du Retour. Les forces qui constituent l'Univers sont éternelles et constantes, infinies par conséquent dans le temps. Supposons un instant que cette force décroisse, et tende vers zéro; comme le monde existe depuis un temps infini dans le passé, la force n'existerait déjà plus; on ne peut non plus guère supposer que cette force augmente, car où puiserait-elle de nouveaux éléments d'accroissement.

Ces deux suppositions sont en tout cas logiques au point de vue cosmologique, mais il reste une hypothèse qui, à première vue, pourrait peut-être sembler moins bien établie; pourtant il ne faut pas juger *a priori*. Pour supposer l'infinie et toujours semblable combinaison de matière, il faut admettre que l'équilibre ne s'établira jamais, ce qui peut sembler un peu arbitraire. Mais reprenons le même raisonnement que plus haut, le temps étant infini dans le passé, l'équilibre, s'il devait s'établir, se serait déjà établi, et, d'autre part, comme c'est toujours la première combinaison qui se répète, et que cette combinaison n'a pas amené l'équilibre, il est bien évident que l'équilibre ne s'établira jamais.

Ainsi l'hypothèse du Retour devient le simple jeu mathématique et immuable des combinaisons, d'un nombre immense mais non pas infini d'atomes.

L'idée de l'atome, ou infiniment petit, au point de vue matière, n'est pas ce que l'on peut appeler une idée neuve, car elle date de quelques siècles avant J.-C. Mais cette idée s'est énormément développée dans ces dernières années et on trouve l'atome sous différents

1. Nietzsche, *la Volonté de puissance*, p. 189 et 190, *Aphorismes*, 385.



noms à la base de toutes les sciences : physique, chimie, biologie, mathématiques. Il est intéressant de voir l'évolution de l'atomisme à travers les siècles, et cela nous montre une fois de plus qu'il n'y a rien de nouveau sous le soleil : ce qui pourrait nous faire nous demander en nous-même s'il n'y aurait pas quelque Retour Éternel dans le grand Retour Éternel. Mais revenons à notre sujet, occupons-nous non pas d'un Retour Éternel secondaire ou infinitésimal peut-être, mais du Retour Éternel général du κοσμος.

L'Idée qui est à la base de l'hypothèse du Retour, c'est l'idée de l'atome, et nous savons qu'il y a différentes sortes d'atomes, et que différentes écoles se greffent sur les différentes conceptions d'atomes. Essayons pour plus de clarté dans notre travail de classer Nietzsche, qu'aucune école philosophique ne peut revendiquer, une des différentes catégories de savants philosophes, dont l'atomisme diffère. Il nous semble que Nietzsche pourrait se classer parmi les dynamistes partisans du dynamisme, contre les mécanistes partisans du mécanisme et cela pour la bonne raison que, le concept de matière des mécanistes est celui-ci : « La nature de la matière ou du corps, pris en général, ne consiste pas en ce qu'il est une chose dure ou pesante, ou colorée, ou qui touche nos sens en quelque façon, mais en ce qu'il est une substance étendue en longueur, largeur et profondeur »[1]. Le concept de la matière des dynamistes au contraire admet comme raison première la force. Kant dit : « La matière est d'abord ce qui est mobile dans l'espace », le concept dynamique de la matière s'accorde d'ailleurs avec les idées de Nietzsche en ce que l'étendue n'est plus qu'un phénomène car il est impossible de faire coexister la force et l'étendue.

Une théorie claire au sujet de la matière fut indiquée pour la première fois par Démocrite, le chef de l'école dite atomiste. Au temps de Socrate, une réaction se fit contre cette école, mais le seul argument qu'on puisse trouver contre les atomistes dans la philosophie socratique, c'est le silence. L'atomisme reparaît de nouveau, avec les Épicuriens et les Stoïciens; toujours un Retour Éternel, toujours le même mouvement secondaire, dans le grand mouvement cosmique. Nous ne parlerons plus des réactions qui se produisirent contre l'école atomiste-matérialiste; nous laisserons les écoles opposées de côté, pour ne parler que des écoles atomistes, qui seules nous intéressent, pour tracer notre évolution de l'atomisme. Bacon plaçait ce système très haut, et disait que la philosophie de Démocrite, qui a écarté Dieu du système du monde, a beaucoup plus de

1. Descartes, *Princ. de la philos.*, II, 4.

solidité, et pénètre plus en avant que celle de Platon ou d'Aristote. Après Bacon viennent Leibniz avec sa *Monadologie*, les matérialistes français du XVIII[e] siècle, Kant avec sa théorie de la force expansive et répulsive, enfin les matérialistes allemands modernes qui sont d'ailleurs assez peu explicites sur la théorie de la matière, Büchner, Feuerbach et Moleschott. Nietzsche ne peut être directement attaché à aucune de ces doctrines, sa métaphysique est personnelle comme toute son œuvre. Nous avons cherché à démontrer plus haut combien l'hypothèse du Retour Éternel était pour ainsi dire en germe dans le siècle et comment elle a été exprimée presque simultanément, par trois hommes. Mais l'hypothèse de l'atome, sur laquelle repose pour ainsi dire toute la théorie du Retour, combien plus encore est-elle dans les âmes contemporaines cultivées, partout nous retrouvons l'atome, l'infiniment petit, dans toutes les sciences. C'est maintenant dans chaque science en particulier que nous allons reprendre l'idée de l'atome, et que nous verrons combien cette idée, qui n'est qu'une idée, c'est-à-dire qu'on ne peut pas prouver, est inhérente à la science, et nous verrons aussi qu'en admettant les dernières formes, les formes les plus modernes, nous pourrons prétendre à expliquer le Retour Éternel, d'une façon aussi stricte que sont expliqués les phénomènes physiques et chimiques.

Nous avons peut-être l'air de sortir de notre champ en nous attaquant ainsi aux théories des atomes. Mais il faut bien savoir que toutes nos conclusions, c'est-à-dire notre tentative de prouver la logique profonde du Retour Éternel, reposent sur deux points essentiels : 1° les théories modernes des infiniment petits; 2° les combinaisons mathématiques. C'est donc sur le premier point que nous allons nous appesantir. Nous diviserons les hypothèses en quatre groupes : 1° L'infiniment petit mathématique; 2° l'atome chimique, 3° le protoplasma biologique, 4° l'électron physique.

1° *Les infiniment petits*. — L'infiniment petit mathématique est, au point de vue de notre hypothèse, le moins utile, mais il peut faciliter la compréhension d'autres infiniment petits.

Lorsqu'une quantité variable prend des valeurs de plus en plus petites, de manière qu'elle puisse devenir moindre que toute quantité donnée, on dit qu'elle devient infiniment petite. Ainsi la différence entre l'aire d'un cercle et celle d'un polygone inscrit peut être rendue infiniment petite en augmentant le nombre des côtés. — Une quantité infiniment petite ou un infiniment petit n'est donc pas une quantité déterminée qui est une valeur actuelle assignable. C'est au contraire une quantité essentiellement variable qui a pour limite zéro. Ceci suffit à nous montrer qu'en mathématiques l'infiniment petit

est relatif, et non pas absolu. Nous n'insisterons pas sur les usages des infiniment petits en mathématiques, car ce serait du reste parfaitement inutile pour le programme que nous nous sommes tracé; le point sur lequel nous insistons surtout, c'est la relativité de l'infiniment petit en mathématiques.

2° *L'atome chimique.* — C'est Dalton qui peut être considéré comme le créateur de la théorie atomique chimique. Dans son *Dictionnaire de chimie*, Wurtz dit : « A cette notion ancienne et vague (des Grecs) Dalton donne un sens précis, en admettant que la matière est formée d'atomes possédant chacun une étendue réelle et un poids constant, que les corps simples ne renferment que des atomes de la même espèce, et les corps composés des atomes de différentes espèces[1] ». L'hypothèse de Dalton ne se soutint pas et laissa la place aux équivalents; c'est seulement entre 1779 et 1840 que Berzélius établit définitivement la théorie atomique. On appelle atome des particules indivisibles possédant un poids invariable, douées de mouvement, et que l'affinité maintient réunies dans les combinaisons[2]. Deux choses très importantes à noter d'abord, les particules sont douées de mouvement, ensuite, l'affinité les maintient réunies. Nous verrons plus loin, en parlant des hypothèses de la physique contemporaine, que ce n'est pas seulement la chimie qui a adopté l'atome comme base, mais aussi la physique, et que cette hypothèse géniale a porté autant de fruits dans l'une de ces sciences que dans l'autre, et que c'est même le pont qui les relie l'une à l'autre.

3° *Le protoplasma biologique.* — La base infiniment petite en biologie, c'est le protoplasma. Le protoplasma n'est pas une substance bien définie dont on peut donner une formule, non. Tout comme dans l'hypothèse chimique des atomes, il y a des atomes d'oxygène, des atomes de carbone, des atomes d'hydrogène, etc., il y a différentes sortes de protoplasmas qui forment les cellules. Mais le protoplasma, quoique étant l'unité la plus employée en biologie, et c'est pour cela que nous l'avons mis en tête de notre paragraphe, n'est pas à vrai dire l'unité, puisqu'il se divise en deux substances, l'une claire et transparente, l'autre plus réfringente, plus consistante; cette dernière est appelée le spongioplasme, tandis que la première porte le nom d'hyaloplasme. Le protoplasma est, si l'on veut bien, l'unité de substance organisée, mais on prend même, la plupart du temps, comme unité, quelque chose de plus considérable que le protoplasma, la cellule qui nous apparaît comme l'unité vitale, et qui se compose de trois parties : le protoplasma cellulaire, le noyau et la membrane.

1. Wurtz, *Dictionnaire de Chimie,* article Théorie atomique.
2. *Id.*, Supplément du *Dictionnaire de Chimie*, même article.

Nous voyons donc qu'en biologie on admet aussi des infiniment petits, mais qui sont déjà d'une masse plus considérable que les atomes chimiques, puisque forcément eux-mêmes se composent d'un certain nombre, qui peut être, mathématiquement parlant, infiniment petit, d'atomes chimiques. Le protoplasma est doué de mouvements, et qui dit mouvement dit travail, et qui dit travail dit énergie; or la physique démontre qu'il n'y a pas plus dans la nature création d'énergie que création de matière, donc il doit exister une cause de mouvement dans le protoplasma. Cette cause est une cause chimique, c'est la combinaison de l'oxygène de l'air et de quelques-unes des substances qui composent le protoplasma. Mais l'énergie dégagée par cette oxydation ne se révèle pas seulement sous forme de travail, mais aussi sous forme de chaleur, d'électricité, de lumière, d'influx nerveux. Comme nous le voyons, tous les phénomènes dont le protoplasma est le siège peuvent s'expliquer chimiquement. Mais le protoplasma se détruit continuellement et se transforme en matières inorganiques. Mais il faut qu'il remédie à cette désassimilation, pour cela il se nourrit, c'est-à-dire transforme de la matière inorganique en matière organisée, et c'est par ce pouvoir de transformer l'inorganique en organique que le protoplasma se distingue de la matière brute ou inorganique. Tout ceci sert à nous montrer le pont qui unit la matière vivante à la matière brute, et combien petite est la différence, entre la vie et l'absence de vie, ou ce que nous, vivants, nous appelons la mort.

4° *L'électron physique.* — La science physique, quoique n'ayant adopté l'hypothèse des atomes que plus tard que la chimie, a trouvé de nos jours dans la théorie atomique un point d'appui essentiel. Les atomes ont été introduits dans la physique par Clausias, mais ils ont fait, depuis ce temps, des progrès incessants, et ont servi à expliquer bien des choses en physique. Mais nous tombons ici de nouveau dans de nouvelles dissemblances, entre la théorie physique des atomes et la théorie chimique. Tandis qu'en biologie, l'unité infiniment petite était plus grande que l'atome chimique; l'atome physique, lui, est plus petit que l'atome chimique ou ion. Sir William Crookes, une des célébrités de la science contemporaine, a fait une apologie, une vaste synthèse de la matière, au point de vue physique. La matière était d'abord dans l'état d'un brouillard sans forme, que l'on a baptisé du nom de protyle. A ce moment la matière était dans un état préatomique, potentiel, et l'idée d'unités, d'atomes électriques jaillit dans le cerveau de plusieurs savants et elle est arrivée de nos jours à être soumise à l'expérience. Cette charge définie, infiniment petite d'électricité, associée avec les idées de la matière fut

baptisée par Faraday du nom d'électron. Les électrons ne sont pas des ondes éthérées, ni des formes d'énergies, ce sont des particules substantielles, douées d'une inertie électrique. La masse d'un électron est, comparée à l'atome d'hydrogène, le plus petit des atomes chimiques, dans le rapport de 1 à 700, ou autrement dit l'électron est le 1/700 de l'atome d'hydrogène, sa vitesse est d'environ $2+10^{6}$ centimètres par seconde, soit les 2/3 de la vitesse de la lumière. La théorie de l'électron répond admirablement et explique l'idée d'Ampère qui supposait que le magnétisme était dû à un courant électrique en rotation autour de chaque atome de fer. Comme nous l'avons déjà dit, et nous insistons particulièrement sur ce point, ces électrons sont doués d'inertie. Sir William Crookes dit à la fin de son merveilleux discours : « Ne voyons-nous pas sans cesse que nos recherches n'ont qu'une valeur provisoire? Dans cent ans la science n'aquiescera-t-elle pas à la révolution de l'Univers matériel dans un essaim d'électrons se précipitant en foule. Cette propriété de la *dissociation atomique* semble être fatalement universelle et opère chaque fois que l'on brosse un morceau de verre avec de la soie; elle agit dans le rayon de soleil et dans la goutte d'eau, dans l'éclair et dans la flamme, elle prévaut dans la chute d'eau, cascade ou cataracte, dans la tempête. Et quoique toute notre portée d'expérience humaine soit par trop faible pour fournir une parallaxe permettant de calculer la date de l'extinction de la matière, le protyle ou brouillard sans formes peut arriver un jour à reprendre le règne suprême, et alors l'aiguille des heures aura achevé une révolution sur le cadran de l'éternité ».

Nous avons vu maintenant tous les infiniment petits : d'abord, l'infiniment petit mathématique auquel tous les autres pourraient être rapportés, car il a pour limite suprême d'un côté zéro, le néant, de l'autre infini; en est-il autrement des autres atomes.

L'infiniment petit mathématique peut donc être pris comme base théorique de tous les infiniment petits, car la science mathématique est une vue de l'esprit qui a pour but de nous faciliter la compréhension de l'infinité des phénomènes qui s'offrent à nos yeux.

Maintenant les trois autres sortes d'infiniment petits peuvent être rapportées à l'électron qui forme le protyle, le brouillard sans forme d'où tout sort et où tout rentre.

Nous voilà bien loin, ce nous semble, du Retour Éternel. Nous avons erré dans des chemins qui nous en ont éloignés de plus en plus. Mais sommes-nous vraiment si loin de notre question? La doctrine du Retour, dont nous ne devons pas discuter la portée morale et sociologique, est inhérente à la conception moderne de la matière,

elle en est, pour ainsi dire, inséparable, et forme un tout complet avec elle. Et nous voyons ici une liaison possible, et même probable de la métaphysique et de la physique, encore un pas vers l'absolu, c'est-à-dire vers la diminution du nombre des sciences. En effet, plus nous avançons, plus nous voyons les sciences qui, en apparence, étaient à l'opposé direct l'une de l'autre, ne plus former qu'une partie, une branche de la même science. La biologie, par exemple, se rattache à la chimie et à la psychologie, la chimie se rattache par les infiniment petits à la physique et la physique se rattache à la métaphysique, c'est-à-dire à la partie la plus spéculative, la plus transcendentale de la philosophie. Le dynamisme, qui admet la force à la base de tout, qui n'admet par conséquent pas l'idée de l'infini dans l'espace, mais qui donne celle de l'infini dans le temps, n'est-il pas en fait parfaitement d'accord avec la science physique moderne qui cherche une unité de force pour expliquer tous les phénomènes et qui arrive presque à prouver l'existence de cet infiniment petit, doué d'inertie, qui s'appelle électron.

La physique moderne ne tend-elle pas à prouver que ces électrons s'accouplant de différentes manières arrivent à former les différentes substances, et que ces différentes substances se dissociant radient dans l'espace des fragments de matière, que par conséquent tout tend à retourner au primitif brouillard sans forme, au vague protyle, dans lequel pourtant existe éternellement la même somme de force. Ici s'arrête la physique, mais ici aussi commence cette partie de la métaphysique qui s'appelle la cosmologie rationnelle. Ici commence à se développer dans toute sa grandeur la merveilleuse idée du Retour Éternel des choses et des gens.

Le monde est composé d'un nombre limité, quoique incommensurablement grand d'atomes, ou d'électrons, mais si grand que soit ce nombre, il doit forcément se produire qu'au bout d'un nombre infiniment grand d'années les mêmes combinaisons se retrouveront ensemble. Mais il est d'autre part très possible que les mêmes combinaisons partielles se reproduisent plusieurs fois. Les combinaisons d'un nombre donné d'atomes sont d'un nombre défini, avec deux objets on fait deux combinaisons, avec trois on en fait six, soit les trois objets désignés par les lettres *a b c*. Les combinaisons sont :

abc, *acb*, *cab*, *bac*, *bca*, *cba*.

Si l'on introduit un quatrième objet, le nombre des combinaisons, ou, pour mieux dire, des permutations sera 24 et ainsi de suite.... aussi pour *m* objets on aura la formule :



$\frac{m(m-1)(m-2)(m-3)\ldots\ldots\ldots(m-n+1)}{1.\ 2.\ 3.\ 4.\ .\ .\ .\ .\ .\ .\ .\ .\ n}$ qui est la formule générale, nous voyons l'application qu'on peut en faire; le nombre des atomes n'étant pas infini peut être égal à m et le nombre de combinaisons de m atomes groupés n à n est égal à la formule, ce qui nous fait voir que le nombre de combinaisons, quoique nous étant inconnu, existe mathématiquement. De plus, dans le monde force, les combinaisons doivent se suivre et s'enchaîner, ce qui fait qu'une combinaison n'en engendre pas une autre quelconque, mais une autre bien définie, que cette autre à son tour en engendre une troisième, et ainsi de suite jusqu'au moment où tout revient à la première combinaison, ce qui doit fatalement arriver au bout d'un temps plus ou moins long. Il est un point où peut-être nous divergeons avec les idées de Nietzsche; nous disons peut-être, car le philosophe ne l'a pas exprimé, mais rien ne nous prouve qu'il ne l'ait pas pensé et ce point c'est celui-ci : La matière cosmique peut revenir plusieurs fois à l'état de protyle, avant de recommencer la première combinaison, car dans le protyle même différents courants peuvent se produire, d'où différents corps, d'où différents résultats, mais il est nécessaire et fatal que du protyle se dégage le système A de combinaisons et que ce système se reproduise à nouveau, le nombre des électrons étant fini, et le temps étant infini.

Nous arrivons donc à conclure que : en admettant les plus récentes hypothèses de la science, un seul système cosmologique est possible, et que ce système est celui du Retour Éternel, dans lequel, étant donné que le temps est infini, et que le nombre d'infiniment petits dont se compose la matière est déterminé, on en déduit que les mêmes systèmes de combinaisons doivent fatalement se reproduire.

On voit de même comment tout doit arriver d'une manière déterminée, et comment tout découlant des électrons, la matière organisée, et par conséquent les hommes doivent forcément exister un nombre infini de fois identiques, heureux ou malheureux. Mais selon Nietzsche la moyenne de la vie est dans le bonheur et il dit dans son *Zarathoustra* qu'il faut vivre : car toute joie veut l'éternité, veut la profonde éternité.

GEORGES BATAULT.

EXPÉRIENCES SUR L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

Si l'on dit qu'un être est actif quand ses modifications ont des causes internes, passif quand elles ont des causes extérieures, il sera facile de discerner les formes extrêmes de la passivité et de l'activité intellectuelles : la sensation, qui vient du dehors, et le raisonnement, que gouverne la volonté. Mais en passant de l'une à l'autre on rencontrera des états moins nettement différenciés. Soient les deux faits suivants : à la vue d'une mer houleuse, je me rappelle une traversée tourmentée; j'entends pleurer un enfant, et je prévois que « cela ne durera pas ». Dans les deux cas, quelque chose s'ajoute aux sensations : mon esprit est-il actif? Pourtant, je n'ai pas conscience de diriger ma pensée : mon esprit est-il passif? Tout en admettant que des rapports étroits unissent ces deux phénomènes, la plupart des psychologues les distingueront. Dans le premier cas l'esprit est envahi par le souvenir; les idées s'évoquent automatiquement en vertu de leur ressemblance : bien que la cause de son état soit interne, l'intelligence est passive. Dans le second, je construis une hypothèse : bien que la volonté n'intervienne pas, l'intelligence est active. Comment expliquer cette activité?

Le problème n'est pas simple, car l'acte intellectuel le plus rudimentaire comprend plusieurs moments. Dans l'exemple cité plus haut, les pleurs de l'enfant m'ont suggéré cette réflexion : « Cela ne durera pas ». Pourquoi ne m'en suis-je pas tenu à la perception : pourquoi ma pensée s'est-elle mise en mouvement? Pourquoi s'est-elle orientée vers l'avenir et non vers le passé? Pourquoi, s'orientant vers l'avenir, nie-t-elle, au lieu d'affirmer, que les pleurs doivent durer? Trois problèmes se posent tour à tour. Dans une série d'expériences que nous étudierons plus loin, Groos [1] lisait une phrase à ses sujets et leur demandait : « Et maintenant, que désirez-vous surtout savoir? » Il remarque que les réponses forment trois groupes : certains sujets se bornent à poser un point d'interrogation; d'autres énoncent des « questions vides » : qu'est-ce? quand? où? etc.; les derniers introduisent dans la question même une réponse hypothétique. Soit cette phrase : « Au moment où le

1. *Experimentelle Beiträge zur Psychologie des Erkennens*, Ztschft. f. Psychol. u. Physiol. der Sinnesorgane, t. XXVI, p. 145 et suiv.

jeune homme passait devant une belle maison, une rose tomba à ses pieds ». Les uns ne sauront que demander; les autres demanderont : « d'où venait cette rose? pourquoi est-elle tombée? » d'autres enfin : « est-elle tombée par hasard? n'est-ce pas une jeune fille qui a lancé cette fleur au passant? » Les premiers ne dépassent pas le donné; les seconds le dépassent, s'orientent dans une direction déterminée mais ne savent pas encore où ils aboutiront; les derniers entrevoient le terme de leur effort. Pour expliquer l'acte intellectuel il faut donc résoudre trois problèmes : dans quels cas dépassons-nous le donné? quand nous le dépassons, quelle direction prend notre pensée? quel est son point d'arrivée? En d'autres termes, quand posons-nous une question? quelle est cette question? quelle est la réponse?

Bornons-nous pour aujourd'hui à l'étude des deux premiers.

I

Quand la pensée entre-t-elle en mouvement? dans quels cas le donné est-il suggestif? dans quels cas ne l'est-il pas?

Afin de le rechercher, j'ai demandé aux élèves de l'école normale d'instituteurs d'Aix-en-Provence de bien vouloir se prêter à quelques expériences analogues à celles de Groos. Mais désirant savoir non seulement, comme Groos, dans quelle direction s'engage l'activité intellectuelle, mais aussi dans quelles circonstances elle entre en exercice, j'ai modifié légèrement son dispositif. Après avoir lu une phrase, je ne disais pas : « Que désirez-vous savoir? » mais : « écrivez la première réflexion qui vous vient à l'esprit ». Sans doute j'invitais ainsi l'esprit à réagir, mais cette réaction était aussi peu déterminée que possible; la réflexion sollicitée n'était pas définie; il n'était pas nécessaire que ce fût un jugement, à plus forte raison un jugement dépassant le donné.

Trois phrases ont été lues successivement à vingt-neuf jeunes gens de seize à dix-huit ans. Des réflexions qui leur ont été suggérées nous n'allons retenir que celles où l'activité intellectuelle est nulle ou presque nulle : il nous suffit pour l'instant de voir dans quels cas l'esprit ne dépasse pas l'expérience actuelle : nous en déduirons aisément les cas où il la dépasse.

Le premier thème disait : « On attendait, à la fin de 1902, le retour d'une comète qui jusqu'à présent n'a pas été signalée ».

Douze fois sur 28 [1], l'esprit s'est laissé envahir par des souvenirs.

1. Le 29ᵉ, qui n'a rien répondu, ne peut pas être considéré comme ayant fait un effort intellectuel.

C'est parfois le souvenir d'un fait :

« Il y a quatre ou cinq ans, il tombait un bolide dans le jardin d'un cultivateur de L***. Cela causa un grand émoi dans le village » (n° 14).

« Camille Flammarion est un de nos plus grands astronomes » (4).

« E pur si muove, disait Galilée : et la persécution n'eut pas raison de sa volonté » (5).

C'est, plus souvent, le souvenir d'une maxime ou d'une connaissance générale :

« L'espoir fait vivre » (26).

« Les comètes sont des astres qui ont une queue traînante et qui ne paraissent que de temps en temps » (6).

« Les comètes viennent régulièrement » (22).

« Les comètes apparaissent à des époques déterminées » (24).

« Les comètes sont très éloignées de la terre » (17).

« Les comètes ont été une cause de superstition » (1).

« La comète annonçait dans les temps anciens et aujourd'hui encore de graves événements » (16).

« La vue d'une comète était autrefois un présage qui annonçait une guerre prochaine » (23).

« Les comètes ont été considérées pendant longtemps comme un mauvais présage » (28).

Le second thème était : « Les Macédoniens viennent de faire sauter plusieurs maisons de Salonique ».

Sept fois au moins (sur 29), l'esprit se laisse entraîner par une association d'idées :

« L'affaire pendante, article d'un journal (20) [1].

« L'anarchie a disparu presque complètement en France » (14).

« Les anarchistes voulaient faire sauter la Chambre des députés » (17).

« Philippe, roi de Macédoine, est resté illustre dans l'histoire » (22).

« La Macédoine est une province de la Grèce » (6).

« La Macédoine est au nord de la péninsule des Balkans » (26).

« Salonique est un port situé près de la presqu'île Chalcidique » (28).

J'hésite à compter dans ce groupe les deux réflexions suivantes :

« On se trompe souvent sur la valeur d'un homme en se basant sur ses opinions » (15).

« Massacre des chrétiens en Orient » (12).

Peut-être sont-elles provoquées par une simple association d'idées,

1. Un journal local avait, en effet, consacré à l'affaire de Salonique un article portant ce titre.

mais peut-être ont-elles — surtout la dernière — une intention explicative qui les ferait rentrer dans une autre catégorie.

Le troisième thème s'énonçait ainsi : « Les grandes vacances commenceront cette année le 1er juillet ».

Huit réflexions sur 28 [1] sont passives :

« Les vacances sont toujours prises avec plaisir » (6).

« Elles sont attendues et procureront les plaisirs les plus divers » (7).

« Les vacances de Pentecôte approchent » (15).

« J'ose espérer que les vacances me procureront beaucoup de plaisir » (22).

« Toulon est un heureux séjour » (26).

« Employons bien nos vacances... (18, 1re partie).

« Les grandes vacances amènent la joie car elles s'étendent sur deux mois ensoleillés » (28).

« Je me propose surtout pendant ces vacances de travailler à la campagne » (8).

Ces deux dernières contiennent, il est vrai, soit une tentative d'explication, soit une résolution volontaire, mais ce qui est essentiel, c'est dans l'une la joie et le soleil, dans l'autre la campagne : les autres mots servent uniquement de cortège à ces idées naturellement évoquées par le mot « vacances ».

Le lecteur pourra critiquer cette classification. Mais s'il la juge suffisante, quelle hypothèse lui sera suggérée sur la cause de l'activité intellectuelle?

TABLEAU I

	1er THÈME	2e THÈME	3e THÈME
Énoncent un souvenir, une maxime, une idée évoquée par simple association.	1		
	4		
	5		
	6	6	6
			7
			8
		12 (?)	
	14	14	
		15 (?)	15
	16		
	17	17	
			18
		20	
	22	22	22
	23		
	24		
	26	26	26
	28	28	28

1. Pour le 29e, cf. la note ci-dessus.

L'hypothèse la plus simple, c'est qu'il existe des esprits paresseux et des esprits curieux : certains sont condamnés à l'inertie par leur nature; une cause permanente fait prendre à leur intelligence un pli ineffaçable : l'entendement est mû par une sorte d'instinct immuable, par une « vis activa » toujours tendue dans le même sens. — Mais cette hypothèse est contredite par l'expérience : les mêmes esprits sont tantôt paresseux et tantôt curieux : le tableau ci-dessus en donne la preuve.

Au total, 29 réflexions passives. Mais elles sont réparties entre 18 sujets. Quatre ont adopté trois fois cette attitude; deux ou trois l'ont prise deux fois; 11 ou 12 une fois seulement. Encore faut-il faire une remarque : les rares cas où un esprit réagit de la même manière en présence de thèmes différents peuvent s'expliquer par une sorte d'habitude : les trois expériences ayant été faites sans désemparer, il a pu arriver à certains sujets de s'imiter eux-mêmes et de conserver dans les deux dernières l'attitude prise dans la première. Ce qui est surprenant, c'est que leur nombre ait été si restreint. On ne peut donc pas dire que ces jeunes gens aient naturellement une tournure d'esprit qui les oblige, en toutes circonstances, à garder la même attitude mentale. Il faut chercher parmi des phénomènes plus précis les causes de leur état intellectuel.

Ces phénomènes, on croit souvent qu'ils sont d'ordre émotif. Cherchons donc quelles émotions ont éprouvées nos sujets et quel rapport existe entre leur état émotionnel et leur état intellectuel.

La première proposition n'a suscité qu'une émotion, l'étonnement :

« On attendait jusqu'à la fin de 1902 le retour d'une comète que l'on attend encore! » (7)

« Les comètes pourtant viennent assez régulièrement » (20).

La seconde excite l'indignation et la pitié :

« Quels sauvages! » (13)

« Macédoniens barbares! Pauvres habitants! » (18)

La troisième provoque la joie et l'espérance :

« Ce serait à désirer » (1).

« A désirer » (3).

« Si c'était vrai! » (13)

« 1er juillet! jour de bonheur! » (18, 2e partie).

« Quelle veine! tant mieux! » (20)

« Tant mieux! » (21)

« Elles sont attendues avec la plus vive impatience (19).

« Elles sont attendues et procureront les plaisirs les plus divers » (7).

« J'ose espérer que les grandes vacances me procureront beaucoup de plaisir » (22).

TABLEAU II

	1er THÈME (étonnement)	2e THÈME (indignation et pitié)	3e THÈME (joie et espérance)
	—	—	—
Éprouvent une émotion.			1 (espérance)
			3 —
	7		7 —
		13	13 —
		18	18 (joie)
			19 (espérance)
	20		20 (joie)
			21 —
			22 (espérance)

Rapprochons l'un de l'autre le tableau des émotions et celui des réflexions passives. Des neuf sujets qui manifestent quelque émotion, cinq (les nos 1, 7, 18, 20, 22) ont au moins une fois réagi automatiquement, quatre (3, 13, 19, 21) n'ont jamais réagi de cette manière. Ainsi l'émotion est accompagée tantôt de passivité, tantôt d'activité intellectuelle; il ne semble pas que son influence soit décisive. On s'en rendra mieux compte par un autre calcul : chacun des deux premiers thèmes n'a excité que deux émotions, tandis que le troisième en a provoqué neuf; or, ce dernier est moins fécond que les autres en réflexions actives : il n'en produit que 15 tandis que le premier en produit 17 et le second 21[1]. Une troisième méthode conduit à la même conclusion. Analysons les formules qui traduisent les émotions de nos sujets : tantôt l'émotion s'exprime seule, tantôt elle est accompagnée d'une réflexion passive, tantôt d'une réflexion active. Exemples d'une pure émotion :

« On attendait à la fin de 1902 le retour d'une comète que l'on attend encore! » (7)

« Ce serait à désirer! » (1)

« A désirer! » (3)

« Quelle veine! tant mieux! » (20)

« Tant mieux! » (21)

« Elles sont attendues avec la plus vive impatience » (19).

Exemples d'émotions jointes à des associations d'idées :

« Employons bien nos vacances. 1er juillet! jour de bonheur! » (18)

« Elles sont attendues et procureront les plaisirs les plus divers » (7).

« J'ose espérer que les grandes vacances me procureront beaucoup de plaisir » (22).

1. Voir le tableau III, p. 181.

Exemples d'émotions jointes à des jugements actifs :

« Les comètes pourtant viennent assez régulièrement » (20). Non seulement ce sujet s'étonne (« pourtant »), mais il donne la cause de son étonnement : la comète devrait être signalée *puisque* les comètes viennent régulièrement.

« Quels sauvages ! » (13) « Macédoniens barbares ! pauvres habitants ! » (18) Non seulement ces sujets s'indignent, mais ils jugent, classent et apprécient.

« Si c'était vrai ! » (13) Non seulement ce sujet émet un vœu, mais il doute, si bien que son vœu devient un regret. — En résumé, sur 13 émotions, 6 paraissent tout à fait stériles, 3 n'amènent qu'une réflexion passive, et 4 seulement provoquent une réflexion active. Si nous ajoutons qu'en grande majorité les formules exprimant des réflexions actives ne révèlent aucune émotion (voir § II), nous pouvons conclure que si l'émotion accompagne parfois, elle ne détermine jamais nécessairement un effort intellectuel.

Par quelle cause cet effort est-il donc excité? Remarquons que certaines émotions paraissent à cet égard plus efficaces que d'autres. L'étonnement est dans ce cas. Un sujet étonné (Voir 1er thème, n° 20) nous a semblé chercher la cause de sa surprise. D'où vient cette propriété de la surprise? en quoi se distingue-t-elle des autres émotions? Elle s'en distingue parce qu'elle est l'effet d'un phénomène intellectuel très spécial : la constatation d'un contraste entre une loi et un fait, une attente et un événement. C'est de même parce que la nouvelle annoncée dans le 3e thème contredit une connaissance antérieure que le désir exprimé par l'un de nos sujets se transforme en réflexion active : il est désirable que les vacances commencent plus tôt que d'habitude, mais est-ce vrai? Et c'est encore un contraste — entre l'idéal et la réalité, entre la civilisation et la barbarie — qui, chez deux sujets, introduit un jugement dans un cri d'indignation. Au contraire, la joie semble enfermer l'esprit dans la contemplation de l'objet : il emplit le champ de la conscience ; ses caractères positifs attirent seuls l'attention : on n'aperçoit ni ses lacunes ni ses incohérences : et l'esprit demeure passif. Serait-ce donc la vue d'une lacune ou d'une incohérence qui mettrait en mouvement l'activité intellectuelle?

Cette hypothèse semble confirmée. Si l'esprit est passif quand, le cœur étant vivement ému, le donné suffit à remplir la conscience, il n'est pas moins passif quand, pour une raison quelconque, une partie seulement du donné absorbe toute l'attention. Nous sommes hypnotisés par un mot, par une couleur, par un son. Ce mot, cette

couleur, ce son peuvent bien déterminer dans notre conscience l'apparition toute mécanique d'une idée qui leur a été jadis associée. Mais ils sont impuissants à provoquer l'apparition d'une idée ou d'une croyance nouvelle. Tel est souvent l'état de nos sujets. Du premier thème ils n'ont vu qu'un mot : le mot « *attendre* » ou le mot « *comète* » : ils n'apportent au sens de la phrase, qui résulte du lien des mots, aucune attention : on croirait qu'ils n'ont pas lu ou qu'ils n'ont pas entendu la phrase tout entière. Un mot les a frappés, et ce mot évoque des souvenirs : souvenir d'une maxime générale évoqué par le mot « attendre » : « l'espoir fait vivre »; souvenir d'une définition des comètes apprise dans un cours de cosmographie; souvenir d'un préjugé relatif aux comètes connu par le cours de psychologie. De même, du second thème, les sujets passifs n'ont retenu qu'un mot : c'est tantôt le mot « faire sauter », qui a rappelé l'idée de massacre ou les exploits des anarchistes français, tantôt le mot « Macédoine », le mot « Salonique », qui ont rappelé certaines leçons d'histoire ou de géographie. De même enfin, certains n'ont vu dans le dernier thème qu'un mot, le sujet de la phrase : les grandes vacances. Et ils se sont mis à rêver à leur vacances sans faire la moindre attention au sens de la proposition. Ainsi c'est parce qu'ils sont pris tout entiers par une idée qu'ils ne font aucun effort intellectuel.

Qu'on aperçoive au contraire dans l'objet donné des lacunes ou des incohérences, aussitôt on cherche à combler les unes, à résoudre les autres. L'expérience actuelle est suggestive quand elle paraît insuffisante; passif tant qu'il est pour ainsi dire rempli par son objet, notre esprit entre en mouvement dès que des fissures se produisent dans le bloc de nos connaissances.

II

L'activité intellectuelle entre en jeu : dans quelle direction va-t-elle se mouvoir? Nous cherchons à franchir les limites du donné, mais il a plusieurs frontières : par laquelle allons-nous passer?

La liste de ces frontières nous est fournie par la table des catégories. Sans avoir la prétention de dresser cette table, disons qu'à propos de chaque fait on peut poser des questions destinées soit à le décrire, soit à l'expliquer, soit à expliquer par lui d'autres faits : de tout objet on peut considérer les propriétés, les causes et les effets. Décrire, c'est déterminer la réalité, le lieu, le temps, la quantité et la qualité de l'objet; c'est répondre aux questions : existe-t-il? où? quand? combien? quel? Toute description exigeant un effort intellectuel consiste à comparer l'objet donné à d'autres

objets non donnés, à le situer dans l'espace ou dans la durée, à le classer dans un groupe. Les catégories descriptives sont des catégories comparatives. Expliquer, c'est chercher la cause ou la fin : c'est répondre aux questions : d'où vient que? de quelle manière? comment? en vue de quoi? pourquoi? Il ne s'agit plus de trouver autour de l'objet donné des objets semblables ou des objets différents; il s'agit de découvrir antérieurement à son apparition sa raison d'être. Les catégories explicatives sont des catégories régressives. Enfin, on peut prévoir ou déduire du fait donné ses conséquences théoriques ou pratiques, réelles ou idéales : qu'en résulte-t-il? qu'en résultera-t-il? en présence de cet événement, que faire? pour arriver à tel but, par quelle voie faudrait-il passer? Nous projetons dans l'avenir l'objet d'expérience actuelle : avec Groos, nous appellerons ces dernières catégories « progressives ». Telles sont, avec leurs variétés, les trois principales directions dans lesquelles peut s'engager l'esprit.

Quand et pourquoi s'engage-t-il dans l'une plutôt que dans l'autre? Y est-il poussé par une force instinctive? par une émotion passagère? ou son attitude est-elle dictée par des motifs intellectuels?

Une réponse provisoire nous est suggérée par l'observation. Au moment où je me couche avec l'intention de réfléchir en attendant le sommeil, l'enfant qui dort dans ma chambre se réveille et pleure : aussitôt, je pense que « cela ne durera pas ». Pourquoi, au lieu de chercher la cause du réveil, en ai-je prévu le terme? Est-ce que j'ai l'esprit « progressif »? Mais, en mainte occasion, je remonte des effets aux causes : mon métier de philosophe m'y invite. Est-ce que je suis plus intéressé à connaître l'avenir que le passé? L'hypothèse est plus vraisemblable : je désire méditer; par suite, le silence de l'enfant m'est nécessaire : c'est donc, semble-t-il, par égoïsme que je ne songe pas à expliquer les pleurs par une souffrance probable du pauvre petit : je pense seulement aux conséquences fâcheuses qu'aurait pour moi la prolongation de son réveil. — Mais cette explication est trop simple, car elle néglige un certain nombre de détails que je note sur-le-champ. Il se trouve, en effet, que je connais la cause du réveil : l'enfant ayant l'habitude de repousser ses couvertures durant le sommeil, on a dû, ce soir, prendre la résolution de les fixer : il en est gêné, il fait effort pour s'en débarrasser : c'est ce qui le réveille. D'autre part, je n'ai aucune question à me poser sur la nature du fait : il est trop évident que je sais où et quand il se passe; la perception actuelle me renseigne également sur la quantité et sur la qualité des pleurs versés. Si donc ma

pensée s'oriente vers l'avenir c'est qu'elle ne peut s'orienter ni vers le présent ni vers le passé qui sont suffisamment connus. Telle est la seule solution qui tienne compte de toutes les circonstances. Sans doute, il est commode d'expliquer de tels phénomènes par une émotion ou par un sentiment. Mais cette explication demeure indéterminée. Si, au lieu de dire : « cela ne durera pas », j'avais dit : « c'est qu'il est malade », un philosophe sentimentaliste aurait mis sur le compte de mon affection paternelle la seconde affirmation, tandis qu'il attribue la première à mon égoïsme. Mais il est vraiment trop facile de supposer à volonté un sentiment ou son contraire. En analysant l'état intellectuel qui précédait mon jugement, n'avons-nous pas trouvé la raison suffisante de l'orientation de ma pensée? Et ne pouvons-nous pas, forts de cette observation, émettre l'hypothèse suivante : nous posons une question plutôt qu'une autre parce que nous sommes moins renseignés sur celle-là que sur celle-ci; l'esprit actif se dirige dans le sens de la moindre connaissance?

Cette hypothèse est-elle vérifiée par l'expérience? Reprenons les réflexions suggérées à nos 29 normaliens par les trois thèmes précédemment cités. Mais, au lieu de lire les réflexions passives, faisons le dépouillement des réflexions actives.

Le premier thème n'a suggéré qu'une question relative au temps :

« Quand donc la comète sera-t-elle de retour? » (18, 1re partie). Et il n'a suggéré aucune réflexion relative aux autres catégories descriptives (réalité, espace, quantité, qualité).

En revanche, il a provoqué plusieurs tentatives d'explication. L'un se borne à poser le problème :

« Chercher les causes qui ont fait que le retour de cette comète ne s'est pas effectué au jour prévu » (25).

Six attribuent le fait à une cause efficiente : l'état de la science :

« Les comètes sont généralement prévues, mais cette prévision, quoique la plupart du temps justifiée, ne peut pas toujours être vérifiée » (2).

« Imperfection des appareils employés pour explorer les espaces célestes » (3).

« Nous admirons les découvertes des astronomes. Cependant ils peuvent se tromper » (8).

« La science astronomique est sujette à se tromper » (9).

« Les calculs des hommes, même des plus habiles, sont parfois erronés » (13).

« La science peut parfois se tromper, mais alors elle n'est pas méthodique » (21).

Deux autres doivent être rangés dans le même groupe, car les hypothèses qu'ils nous proposent en plaisantant ont également trait aux causes efficientes :

« C'est qu'elle s'est arrêtée en route, ou bien les verres des lunettes n'étaient pas bien essuyés » (19).

« A quoi a servi la grande lunette de l'Exposition? » (27, 1e partie.)

Enfin, on a souvent adopté l'attitude progressive. Soit qu'on ait simplement prévu une conséquence du fait signalé :

[Il en résulte qu'] « on l'attend encore » (10). — Conséquenee positive.

« Le monde est immortel; la présence d'une comète n'entraînera pas la fin du monde » (15). — Conséquence négative.

Soit qu'on ait tiré de ce fait une leçon pratique et cherché comment des moyens pourront ou ne pourront pas être adaptés à des fins :

« Les sciences astronomiques ont encore des progrès à faire » (11).

« On ne peut pas se baser exactement sur les prévisions des astronomes » (12).

« (Quand donc la comète sera-t-elle de retour?) Il faut espérer que ce retour pourra faire faire un pas à la science » (18, 2e partie).

« (A quoi a servi la grande lunette de l'Exposition?) Si elle existe encore, pourquoi ne pas l'utiliser? » (27, 2e partie.)

Le second thème suggère 9 réflexions appartenant à l'une des catégories descriptives : la qualité. Ces réflexions sont, en effet, destinées à classer l'événement ou ses auteurs. L'événement :

« Les insurrections macédoniennes sont la manifestation actuelle de la question d'Orient » (2).

« Ce fait suffit à montrer l'atrocité de cette guerre » (10).

« Le carnage et le désastre sévissent encore dans les régions non civilisées » (21).

Ses auteurs :

« Quels sauvages! » (13.)

« Macédoniens barbares! Pauvres habitants! » (18).

« Ils sont méchants » (11).

« Ils ont du caractère » (19, 1e partie).

« La conduite des Macédoniens n'est pas celle d'un peuple civilisé » (1).

« Les Turcs ne sont pas encore civilisés; ce pays du soleil est plus beau par la nature du pays que par celle des habitants » (5).

Sept réflexions appartiennent aux catégories régressives. La première énonce le problème :

« Pourquoi les Macédoniens ont-ils fait sauter ces maisons. Qu'est-ce qui les a poussés à cela? » (25.)

Les quatre suivantes le résolvent : la cause efficiente de l'insurrection, c'est la cruauté ou l'intolérance des Turcs [1] :

« Le sultan de Turquie est célèbre par ses atrocités » (4).

« Le gouvernement turc est absolu » (23).

« Les Turcs ne respectent pas les croyances des Macédoniens » (24).

« Le peuple de la péninsule des Balkans est très souvent soulevé par des questions religieuses » (9).

Deux indiquent en vue de quelle fin l'acte a été commis :

(« Ils ont du caractère. ») « Aux grands maux les grands remèdes » (19, 2e partie).

« Pour arriver à la liberté, il faut commettre de mauvaises actions » (29).

Aux catégories progressives correspondent cinq réflexions. L'une, œuvre d'un mauvais plaisant, note l'effet mécanique produit par l'explosion :

« L'aspect des fragments des façades des maisons de Salonique devait être frappant aux yeux des Macédoniens » (7).

Ce faible calembour ne nous empêche pas de voir dans quelle direction s'est engagé l'esprit de son auteur.

Les autres indiquent la leçon donnée par l'événement; leçon politique :

« Nécessité d'une intervention européenne en Macédoine » (3).

« Tous les gouvernements devraient s'unir pour pacifier cette contrée dans un but humanitaire » (8).

« Pourquoi l'Europe n'intervient-elle pas énergiquement? » (27.)

Leçon morale :

« Condamnons la pratique : guérir le mal par le mal, combattre le meurtre par le meurtre » (16).

Le troisième thème a suscité quelque doute.

« Si c'était vrai! » (13) [2].

Sauf cette remarque, qui vise la catégorie de l'existence, aucune réflexion n'appartient aux catégories descriptives. Les catégories explicatives sont plus favorisées. L'un demande simplement :

« Pourquoi choisir le 1er juillet plutôt qu'un autre jour? est-ce toujours à cette époque que commencent les vacances? » (25.)

Un second rattache le fait à des faits antérieurs :

« C'est une chose proposée déjà et attendue par certains avec impatience » (9).

1. Si la réflexion n° 12 (Massacre des chrétiens en Orient) n'est pas une simple association d'idées, elle doit prendre place dans ce groupe.

2. Cf. les conditionnels employés par deux sujets : « Ce serait à désirer » (1), « Ce serait une bonne réforme... » (10).

Cinq élèves savent quel est le but de la prétendue réforme :

« De juillet à septembre les vacances seraient plus utiles » (2).

« Ce serait une bonne réforme à faire à cause de la chaleur » (10).

« C'est excellent à cause des grandes chaleurs » (11).

« C'est une mesure sage, humaine, car les chaleurs de l'été nuisent aux travaux de l'esprit (16).

« Juillet et août sont les deux mois les plus chauds (24).

Enfin, sept prévoient des conséquences ou déduisent des conclusions pratiques :

« Il n'y a donc plus que deux mois et demi » (12)[1].

« Nous n'avons plus que 66 jours à faire » (14).

« Nous serons donc bientôt aux vacances (17).

« Nous profiterons de plus grands jours de vacances » (4).

« Les longues rêveries nous seront donc permises » (5).

« Les chaleurs seront ainsi évitées » (23)[2].

« Il fera moins chaud à l'époque du brevet supérieur si la date en est aussi avancée » (27).

Le tableau III résume les résultats de l'expérience.

Que nous apprend cette statistique? Que le sens des réflexions actives ne dépend pas d'une orientation donnée une fois pour toutes à l'esprit par un instinct ou par une nature immuable. Il arrive rarement, en effet, que les réflexions d'un même sujet soient toutes relatives à la même catégorie ou au même groupe de catégories. Seuls les sujets 9 et 25 recherchent la cause dans les trois cas. Encore devons-nous répéter la remarque faite à propos des réflexions passives : les trois propositions ayant été lues dans la même séance, certains élèves ont pu s'imiter eux-mêmes et conserver à l'égard des deux dernières l'attitude prise à l'égard de la première. Ce qui est surprenant, c'est qu'un plus grand nombre n'ait pas obéi à cette loi d'inertie mentale. La majorité partage ses réflexions soit entre les catégories descriptives et les catégories régressives, soit entre les régressives et les progressives, soit entre les descriptives et les progressives. Mais ceux qui paraissent avoir une préférence pour l'un ou l'autre de ces trois groupes n'en manifestent aucune pour l'une ou l'autre des catégories de ce groupe : les esprits « régressifs » comme les n[os] 2, 19 ou 24 partagent leurs réflexions entre la recherche de la cause efficiente et celle de la cause finale; les

1. Les deux sujets 12 et 14 commettent une erreur; ils calculent comme si les vacances s'ouvraient à la date habituelle (1[er] août).

2. Cette réflexion serait classée dans le groupe précédent (finalité régressive) si le verbe était au conditionnel au lieu du futur qui indique une attitude progressive.

TABLEAU III

Nos des sujets	Émotions			Réflexions passives	Réflexions actives									
					Catégories descriptives					Régressives			Progressives	
	Simples.	Avec réflexions passives.	Avec réflexions actives.		Existence.	Espace.	Temps.	Quantité.	Qualité.	Causalité en général.	Cause efficiente.	Cause finale.	Effet.	But.
1	1			1					1					
2									1		1	1		
3	1										1			1
4				1							1			1
5				1					1					1
6				3										
7	1	1		1									1	
8				1							1			1
9											3			
10									1			1	1	
11									1			1		1
12				1 (?)							1 (?)		1	1
13			2		1				1		1			
14				2									1	
15				1 (?) 1									1	
16				1								1		1
17				2									1	
18		1	1	1			1		1					1
19	1								1		1	1		
20	1		1	1							1			
21	1								1		1			
22		1		3										
23				1							1			1
24				1							1	1		
25										3				
26				3										
27											1		1	2
28				3										
29				00								1		
Nos des thèmes														
1	1		1	13			1			1	9		2	4
2			2	7 ou 9					9	1	4 ou 5	2	1	4
3	5	3	1	10	1					1	1	5	4	3

esprits « progressifs » (12 et 27) tantôt prévoient des conséquences et tantôt construisent un idéal. En présence de thèmes différents, les mêmes esprits ne réagissent pas de même façon : c'est donc que leur réaction n'est pas déterminée par une force innée et permanente.

Est-ce à dire que cette réaction soit provoquée par une force arbitraire et capricieuse? La régularité est trop grande dans les réponses de nos sujets pour que cette supposition soit plausible. S'il est difficile de découvrir la physionomie propre de chaque esprit, rien de plus facile, au contraire, que de trouver la vertu propre de chaque thème. Tandis que le premier et le troisième n'excitent qu'une réflexion descriptive, le second en provoque neuf; tandis que le premier fait chercher neuf fois la cause efficiente et jamais la cause finale, le second fait chercher cinq fois la cause efficiente et deux fois la cause finale; pour le troisième, la proportion est renversée : la cause efficiente n'est recherchée qu'une fois et la cause finale cinq fois. Si donc les réponses ne varient pas en fonction des sujets, elles varient en fonction des objets.

Quelle est la propriété des objets qui détermine l'orientation des esprits?

On pourait croire que si les propositions agissent différemment sur les esprits, c'est qu'elles font sur les cœurs des impressions différentes. La première excite l'étonnement, la seconde l'indignation, la troisième la joie. A ces trois émotions semblent correspondre trois orientations de l'intelligence, puisque le premier thème suggère surtout des réflexions étiologiques, le second des réflexions descriptives et le troisième des réflexions téléologiques. — Mais cette conclusion serait prématurée. Ce n'est pas dans les mêmes esprits que le même thème détermine à la fois l'étonnement et la réflexion étiologique, la joie et la réflexion téléologique. Et réciproquement, des jugements sur la cause, la fin ou la qualité sont énoncés par des esprits qui ne manifestent ni surprise, ni joie ni indignation. Le tableau ci-dessous en donne la preuve :

TABLEAU IV

1er THÈME	ÉTONNEMENT	CAUSE
7	1	0
20	1	1
2, 3, 8, 9, 13, 19, 21, 25, 27	0	1
2e THÈME	**INDIGNATION**	**QUALITÉ**
13, 18	1	1
1, 2, 5, 10, 11, 21	0	1
3e THÈME	**JOIE**	**FIN**
1, 3, 7, 13, 18, 19, 20, 21, 22	1	0
2, 10, 11, 16, 24	0	1

Dans trois cas seulement (1er thème : 20, 2e : 13 et 18), il y a

parallélisme entre l'émotion et l'acte intellectuel. Dans trente cas, il y a désaccord.

Si ce n'est pas par leur contenu émotionnel que les thèmes agissent sur les esprits, serait-ce par leur contenu intellectuel? Les esprits réagiraient en sens divers parce que les renseignements qui leur sont fournis sont différents. Quels sont ces renseignements?

Quelles indications nous donne le premier thème? « On attendait, à la fin de 1902, le retour d'une comète qui jusqu'à présent n'a pas été signalée. » Il répond suffisamment à la question : où? car les comètes ne peuvent apparaître qu'au-dessus de nos têtes. A la question : combien? car il s'agit d' « une » comète. Il ne répond que partiellement à la question : quand? Nous sommes renseignés sur le passé et sur le présent de la comète : « on l'attendait » à la fin de 1902 et jusqu' « à présent » elle n'a pas été signalée; mais l'avenir demeure indéterminé. Sur tous les autres points : quelle est cette comète? d'où vient ce retard? quelle en sera la conséquence? le thème ne dit rien. Il n'est donc pas surprenant qu'aucun de nos sujets n'ait émis une réflexion relative aux catégories de l'espace et du nombre. Et il n'est pas surprenant que leurs remarques soient relatives au temps, mais surtout aux causes et aux effets. Objectera-t-on que les catégories de finalité et de qualité, n'étant pas visées dans le thème, devraient être visées dans les réflexions? Nous répondrons que ces jeunes gens sont assez instruits pour savoir ce qu'est une comète (qualité) et pour savoir que son mouvement ne s'explique pas par une cause finale. En posant des questions relatives au temps, aux causes et aux effets, c'est donc vers les points les moins déterminés que se dirigent les esprits.

Les réflexions provoquées par le second thème autorisent les mêmes conclusions. Quelles sont les données de ce thème? « Les Macédoniens viennent de faire sauter plusieurs maisons de Salonique ». Il répond aux questions : où? (Salonique) quand? (« viennent de ») combien? (plusieurs[1]). Mais il laisse toutes les autres sans réponse. Il n'est donc pas surprenant que les réflexions soient toutes relatives à la qualité, aux causes et aux effets. On peut être surpris de la rareté relative des explications finalistes : il s'agit, cette fois, d'un fait humain. Mais il est probable que l'éducation historique des sujets les a habitués à rechercher les causes générales des événements : c'est donc à un état spécial de leurs connaissances qu'il faut attribuer cette orientation spéciale de leur esprit.

Enfin, le troisième thème (Les grandes vacances commenceront

1. Cette réponse est, il est vrai, indéterminée.

cette année le 1[er] juillet) répondait explicitement à la question : quand[1]? mais implicitement aux questions : où? combien? et quelles? Il est évident en effet qu'il s'agit des vacances des écoles de France (lieu), que ces vacances forment un tout unique (nombre) et que nos jeunes normaliens connaissent les propriétés des grandes vacances (qualité). Mais, en dehors de ces données du thème, ils possèdent tous un renseignement qui le contredit : ils croient savoir que les grandes vacances commenceront cette année, comme d'habitude, le 1[er] août et non pas le 1[er] juillet. Nous aurons donc des remarques relatives à la vérité de la proposition, puis des réflexions sur les causes et les effets de la prétendue réforme. On ne s'étonnera pas du nombre des explications finalistes : il ne s'agit plus d'un événement passé mais d'un événement futur : il ne s'agit plus d'expliquer un fait mais de justifier une réforme. On s'étonnera peut-être de la rareté relative des doutes émis sur la vérité du thème. Mais, quelques-uns, comme en témoignent leurs fautes de calcul, ont mal lu la phrase : l'erreur qu'elle contenait n'a pas pu les scandaliser. Notre hypothèse est donc confirmée : l'activité intellectuelle s'oriente dans le sens de la moindre connaissance.

III

Afin d'éliminer les erreurs que des idées préconçues auraient pu introduire dans l'interprétation de l'expérience précédente, j'ai tenu à en contrôler les résultats. Un moyen de contrôle était fourni par les expériences analogues de Groos. Lui aussi s'est efforcé de classer, d'après les catégories, les questions provoquées par les thèmes qu'il lisait à ses sujets. Il est vrai qu'il ne nous donne pas le détail de ses expériences; il n'indique pas toutes les questions suggérées par ses thèmes; mais certains des résultats qu'il enregistre peuvent servir à la vérification de notre hypothèse.

Par exemple, il nous avertit de temps à autre que tel thème, destiné dans sa pensée à provoquer des réponses de telle espèce, a agi conformément ou contrairement à ses prévisions. Examinons ces deux groupes de thèmes et cherchons pourquoi les réactions des sujets ont été tantôt conformes, tantôt contraires aux prévisions de l'expérimentateur.

Le thème 4 de Groos avait été choisi pour amener les sujets à poser des questions comme celles-ci : Le second objet est-il de même

1. Pourtant il ne détermine que l'avenir prochain, laissant indéterminés le passé et l'avenir plus éloigné.



forme? de même valeur? de même beauté que le premier? Il s'énonçait ainsi : « Au musée de minéralogie on a placé dans une vitrine spéciale les minerais d'or d'Australie. A gauche, on voit une pépite magnifique de forme presque sphérique dont la valeur doit s'élever à 6 000 francs. Tournons les yeux à droite : nous apercevons une seconde pépite. » 26 questions sont posées relativement aux ressemblances des deux objets. Faut-il s'en étonner? Aucune question ne peut se poser ni sur le lieu, ni sur le temps, ni sur le nombre, ni sur l'origine (Australie) des pépites. Il est peu probable que beaucoup de questions sur la cause finale aient été posées, car les sujets de Groos, des étudiants, savent à quoi servent les collections de minéralogie. Par là même il est peu probable qu'on ait demandé : que fera-t-on de ces lingots? Nous sommes donc amenés à restreindre le domaine des questions possibles à la catégorie de la qualité. Mais les attributs de l'une des pépites sont déterminés avec beaucoup de complaisance : « magnifique, de forme sphérique, d'une valeur de 6 000 francs. » Au contraire, la description de la seconde est nulle. La seule chose que l'esprit ignore relativement à ces objets, ce sont les qualités du second. Il est donc conforme à notre hypothèse qu'on ne pose guère de questions que sur les qualités du second, et, comme c'est un objet de même nature que le premier, les questions seront énoncées sous forme de comparaison.

« Au commencement du XVIII[e] siècle vivait à Munich un écrivain qui exerça sur la jeunesse une influence extraordinaire. — Il y a en Saxe un pays de 22 000 habitants. » Ces thèmes (7 et 18) avaient été choisis pour amener les sujets à demander : « Quel est le nom de cet écrivain? de cette ville? » Sur 24 questions provoquées par le thème 7, 13 demandent : « Quel est le nom? » et 10 des 14 questions provoquées par le thème 18 sont formulées dans les mêmes termes. Est-ce surprenant? Ces thèmes nous renseignent avec précision sur le lieu et la date des faits qu'ils rapportent. L'un nous donne même l'une des conséquences de ce fait (influence exercée). Sans doute, on peut demander pourquoi, comment cet écrivain exerça une telle influence, pourquoi et comment cette ville a atteint ce chiffre de population et quelles conséquences en résultent pour le reste du pays. Mais il n'est pas surprenant que, le sujet même à propos duquel toute question peut être posée demeurant indéterminé, on ait souvent cherché à le connaître.

Le thème 20 était destiné à provoquer des questions relatives au nombre. « La population de Charlottenbourg s'est accrue d'une façon extraordinaire dans la dernière décade. » De combien s'est-elle accrue? telle est la question qui fut 7 fois posée, chiffre relativement

élevé puisque les 21 autres thèmes pris ensemble n'ont provoqué que quatre questions relatives au nombre. Que cette question soit venue 7 fois à l'esprit, on n'a pas lieu de s'en étonner puisque le thème attirait lui-même l'attention sur l'accroissement du nombre des habitants de Charlottenbourg en disant qu'il avait été extraordinaire. En outre, ce thème qui déterminait le lieu (Charlottenbourg) et le temps de l'événement (la dernière décade) laissait indéterminé le taux de l'accroissement. Mais que cette question n'ait été posée que sept fois; qu'on ait songé à d'autres questions relatives aux causes et aux conséquences, c'est ce qui ne doit pas nous étonner davantage, puisque le thème demeure muet sur ces causes et sur ces conséquences.

Enfin, après avoir lu cette phrase (thème 23) : « Quand le botaniste eut traversé le fourré, il poussa un cri de joie, car devant lui se trouvait la fleur qu'il cherchait depuis longtemps », 11 des sujets (sur 21) demandèrent comme Groos l'espérait : « De quelle espèce était cette fleur? » Résultat qui s'explique encore par l'indétermination dans laquelle avait été laissée la qualité de la fleur, alors qu'on donnait le lieu, le temps, le nombre, et la cause du cri de joie. Ainsi, toutes les fois que l'expérimentateur a réussi à orienter les esprits dans un certain sens, c'est qu'il avait, en déterminant les autres points, laissé dans l'indétermination celui vers lequel il voulait les diriger.

Réciproquement, toutes les fois qu'il a échoué, c'est que la catégorie vers laquelle il voulait orienter les esprits était déterminée avec trop de précision dans son thème ou que d'autres catégories étaient demeurées dans une trop grande indétermination. Voici, par exemple, le thème 14 : « Ce jeune homme a déjà été plus d'une fois fiancé ». Groos espérait que la plupart de ses sujets demanderaient : Combien de fois? Mais deux seulement ont répondu à son attente. C'est que le mot « plus d'une » donnait une réponse à la question. Réponse indéterminée, mais moins qu'il ne semble : plus d'une fois, c'est peut-être deux fois, peut-être trois, mais ce n'est guère plus, car il est très rare qu'on soit tant de fois fiancé. D'autre part, de nombreuses questions demeurent sans réponse : Quelles ont été les causes des ruptures antérieures? A qui a-t-il été fiancé? Qui avait les torts? qu'en est-il résulté pour sa réputation? son bonheur?

De même, après la lecture du thème 15 : « Quand le touriste, dans son excursion de montagne, eut escaladé un sommet d'une hauteur considérable, il vit se dresser devant lui une nouvelle cime », Groos attendait la question : Cette cime était-elle plus haute, aussi haute, moins haute que la première? Elle n'a été formulée que 5 fois. Mais

l'auteur remarque lui-même que la comparaison ne s'imposait pas, parce que la première cime n'avait été décrite elle-même que d'une manière très sommaire. Le contraste qui a suscité des comparaisons à propos du thème 4 n'existe pas dans le thème 15. Tous savent que la seconde cime a une grande hauteur puisqu'elle se dresse devant le voyageur arrivé lui-même à une altitude considérable. La question prévue par Groos est déjà en partie résolue : aussi n'est-elle guère posée. J'imagine au contraire qu'on a dû se demander souvent : va-t-il escalader cette seconde cime? Quel fut son sentiment en l'apercevant[1]? etc.

Mêmes remarques pour le thème 17 : « A la vitrine du bijoutier se trouve une pierre d'une grande beauté ». Groos attend : Quel genre de pierre? La question n'est posée que 5 fois sur 17. Mais c'est que d'autres problèmes demeurent dans l'indétermination : quelle est la valeur de cette pierre? A qui le bijoutier l'a-t-il achetée? D'où vient-elle? Combien voudrait-il la vendre? A quelle parure (broche, bague ou collier) peut-elle servir? Quant à son genre, peu importe : on sait bien que ce n'est pas un caillou de la route.

Nous arrivons aux thèmes qui ont particulièrement déçu l'expérimentateur. En imaginant ces deux phrases : « L'ascensionniste, enveloppé de nuages, ralentit le pas, car devant lui se montrait dans la nuée épaisse une forme fantomatique qui avait l'aspect d'un ours debout (6). — A un endroit du tunnel du Simplon se trouve un filon de quartz qui possède tout à fait le caractère d'un gisement aurifère », Groos espérait que les questions les plus fréquentes seraient : « Était-ce bien un ours? est-ce vraiment un gisement aurifère? » Or, 11 fois seulement sur 30 la question a été posée dans le premier cas; 8 étudiants snr 17 n'y ont pas songé. Et un seul étudiant sur 11 l'a posée dans le second. Ce résultat n'a rien d'inexplicable dans notre hypothèse. Sans doute la réalité de l'ours-fantôme est assez indéterminée dans le thème 6 pour soulever quelques questions. Mais d'autres problèmes demeurent également sans réponse : L'ours a-t-il dévoré le voyageur? Le voyageur s'est-il enfui? A-t-il eu peur? On comprend donc à la fois qu'un tiers des réflexions soient relatives à la réalité de la vision et les deux tiers à d'autres problèmes. Mais on comprend surtout que dix sujets sur onze n'aient pas demandé si le filon de quartz est vraiment aurifère : le thème déclarant qu'il en a *tout à fait* le caractère, les questions devaient être : va-t-on l'exploiter? Est-il abondant? J'ai

1. Groos indique lui-même quelques questions : « Pouvait-il l'atteindre? (finalité progressive). Lui barrait-elle la vue? » (effet).

répété cette dernière expérience[1] sur 29 normaliens d'Aix en modifiant légèrement le thème de Groos de manière à accentuer le doute sur la réalité du gisement : « On a rencontré, en perçant le tunnel du Simplon, un filon de quartz qui a tout l'air d'être aurifère. Aux mots : « qui possède tout à fait le caractère », trop affirmatifs, j'ai substitué les mots : « qui a tout l'air ». Pourtant le doute n'est pas encore très fréquent, et il est timide :

« Est-il étonnant de rencontrer là des filons aurifères? » (29)

« Est-ce bien vrai? » (9) (La réponse est inachevée; il faut lire sans doute : Est-ce bien vraiment un filon aurifère?).

« Dans le cas où il serait aurifère, on l'utilisera sans doute » (20, 1re partie).

« Pourquoi : qui a tout l'air? Ne pouvait-on s'en assurer tout de suite? » (19.)

« A quoi l'a-t-on reconnu? » (15.)

Déjà la dernière question n'émet plus guère de doute. Toutes les autres supposent que le filon est réellement aurifère. Une est relative à la qualité : « Quel aspect, quelle couleur a ce filon? » (6.)

Trois à la quantité :

« Y avait-il beaucoup d'or? » (5.)

« Est-il abondant? » (13.)

« L'or y est-il abondant? » (24.)

Douze ont trait aux catégories progressives :

« On l'utilisera sans doute » (20, 2e partie).

« Pourrait-on exploiter ce filon? » (1.)

« N'y aurait-il pas possibilité de l'exploiter? » (3.)

« Le filon aurifère pourra-t-il être exploité? » (8.)

« On doit l'exploiter pour augmenter ainsi la richesse nationale » (11).

« Qu'a-t on fait de ce filon? » (12.)

« Que va-t-on faire de cet or? » (14.)

« Cela enrichira-t-il les malheureux ouvriers qui travaillent à ce percement du Simplon? » (16.)

« Pourquoi ne pas l'exploiter? » (21.)

« Profit que l'on pourra tirer de cette rencontre. On cherchera de nouveau dans ces montagnes » (25).

« Ce filon vaut-il la peine d'être exploité? » (26.)

1. Dans cette nouvelle série d'expériences, je n'ai plus dit, après la lecture du thème : « Écrivez la première *réflexion* qui vous vient à l'esprit », mais, pour me placer exactement dans les mêmes conditions que Groos : « Écrivez la première *question* qui vous vient à l'esprit ». D'où, dans les expériences qui vont être décrites, un nombre de réflexions passives relativement faible.

« Vaut-il la peine d'être exploité? » (27.)

Le nombre de ces questions[1], dans une expérience qui devait suggérer plus de doutes que celle de Groos, montre quel a dû être le résultat de la sienne. On voit, en tout cas, que la question de savoir si le filon de quartz est vraiment aurifère n'était pas la seule question à poser, puisque la quantité et l'emploi de l'objet n'étaient pas déterminés dans le thème.

Enfin les deux thèmes choisis par Groos pour suggérer la question : où? ne lui ont pas donné non plus le résultat qu'il attendait. Thème 9 : « Il chercha vainement son couteau dans toutes ses poches ». Thème 22 : « Depuis deux ans on cherche en vain le Rembrandt volé au Musée ». Ces thèmes paraissent pourtant laisser dans l'indétermination le lieu où se trouvent le couteau et le Rembrandt. Mais ce n'est qu'une apparence. Si nous ne savons pas où sont ces objets, du moins savons-nous où il ne sont pas. Le couteau n'est pas dans les poches de son propriétaire, et le Rembrandt n'est pas au Musée. En outre d'autres points sont indéterminés : est-ce un couteau précieux? Pourquoi cherche-t-il son couteau? que veut-il en faire? Le couteau a-t-il été perdu? ou volé? Qui l'a volé? Qui a volé le Rembrandt? Pourquoi? Comment? Cherche-t-on bien le voleur? Est-ce un tableau précieux? Ainsi, d'une part, il est répondu négativement — mais enfin il est répondu — à la question : où? et il n'est répondu en aucune façon aux questions : Qui? Pour quoi? Comment? Quel? etc. L'attente de Groos devait donc être déçue.

Pour contrôler ces conclusions, après avoir déterminé *a priori*, à l'aide de l'hypothèse énoncée plus haut, les questions que devait

1. J'omets dans le texte les associations d'idées, mais je les indique en note pour fournir au lecteur tous les éléments de la discussion.

Le percement du Simplon porte grand tort au commerce de la ville de Marseille (22).

Gênes gagnera au percement de ce tunnel, et Marseille y perdra assurément (23).

Ces deux sujets n'ont même pas pris la peine de formuler une question. D'autres ont mis sous forme de questions de simples associations d'idées :

Quel est l'état des mineurs du Klondyke ? (2.)

Quand est-ce que le tunnel sera terminé ? (4.)

Au même groupe appartiennent les réflexions suivantes :

Qu'est-ce que le quartz ? Sa composition (7).

Qu'est-ce que le quartz au point de vue scientifique ? (10.)

A quelle époque appartient ce terrain ? (17.)

Quelle est l'utilité du quartz et dans quel terrain se trouve-t-il ? (18.)

On pourrait croire que le mot « quartz », peu connu, a provoqué un acte de pensée. Mais il est vraisemblable qu'il a simplement rappelé un souvenir du cours de géologie : ce souvenir est énoncé sous forme interrogative parce que j'avais demandé des *questions* et non des réflexions.

Enfin le n° 28 n'a rien répondu.

provoquer le thème 22 de Groos, j'ai lu ce thème devant mes sujets habituels (en le modifiant légèrement : j'ai lu : volé au Musée du Louvre, afin d'éviter les questions mettant en doute le fait lui-même : tous sachant qu'aucun Rembraudt n'a été volé au Musée d'Aix [1]). Les questions posées ont été celles que j'avais prévues et notées au préalable. Malgré la précaution dont je viens de parler deux sujets ont mis en doute le vol lui-même [2] :

« Ce vol a-t-il été commis? » (25.)

« A-t-on volé un tableau au Louvre? » (27.)

Un troisième doute qu'on cherche le tableau : « Le cherche-t-on vraiment sans savoir l'auteur du vol? » (9.)

D'autres demandent (qualité) :

« Quel est ce tableau? » (1, 1re partie.)

« Était-ce son chef-d'œuvre? » (5.)

« Quel sujet représente le tableau volé? Est-il de bien grande valeur? » (6.)

« A combien est-il estimé? » (10.)

« Quel était le sujet de ce tableau? » (24, 26.)

Un autre se place au point de vue du temps :

« Y avait-il longtemps qu'il avait disparu? » (20.)

Voici maintenant ceux qui cherchent les causes. Les causes efficientes :

« Est-ce un Français qui l'a volé? » (3.)

« Qui est-ce qui l'a pris? » (12.)

« Qui donc a pu le voler? » (17.)

Les moyens :

« Comment a-t-on pu le voler? » (4.)

« Quels soupçons dirigent ces recherches? » (13.)

« Et les gardiens du musée, dormaient-ils au moment du vol? » (14.)

« Comment a-t-on pu s'en emparer sans être vu? » (21.)

« Comment a-t-on pu laisser voler ce chef-d'œuvre? » (28, 1re partie.)

Les causes finales :

« Dans quel but a-t-il été volé? » (8.)

Quel est le mobile qui a poussé le voleur? est-ce par intérêt ou par goût des belles œuvres? (15.)

« A quel mobile le voleur a-t-il obéi? De quelle utilité lui sera ce tableau? » (19.)

1. Autre modification : un lapsus m'a fait lire : « depuis deux jours » au lieu de : « depuis deux ans ».

2. Noter, pour expliquer ce fait, que l'expérience a été faite après celle où un fait inexact avait été lu aux sujets (thème 3).

« ... D'où vient cette malveillance? » (28, 2e partie.)

Les conséquences [1] :

« Le retrouvera-t-on? » (1, 2e partie, 16.)

« Le voleur est doublement lâche, car il a privé par ce fait la France d'un beau tableau » (11).

Restait à faire une contre-épreuve et à choisir un thème qui répondît suffisamment à toutes les questions possibles sauf à une, si bien que les esprits fussent nécessairement orientés dans cette unique direction. Mais ce thème serait d'une longueur excessive. Je me suis donc contenté d'une proposition laissant dans une indétermination complète la réponse aux questions de lieu, de cause et d'effet, afin de voir si les esprits les poseraient à l'exclusion de toutes les autres. Je lus donc à mes sujets cette phrase :

« Hier a eu lieu une bagarre entre Français et Italiens. »

L'expérience vérifia la prévision. La plupart des questions suggérées par ce thème sont des questions causales :

« De quel côté étaient les premiers torts? » (1, 28.)

« Quelle en a été la cause? » (3, 21.)

« Qui avait tort des deux? » (5.)

« A quoi cela tient-il? » (8.)

« Pour quel motif? » (10.)

« Cette bagarre est un indice du désaccord entre les nationalités française et italienne » (11).

« Quels sont les motifs de cette bagarre? » (12.)

« Quelle en était la cause? Était-elle grave? » (13.)

« Quels sont les différends qui existent entre Français et Italiens? quelles sont leurs causes? » (14.)

« Pourquoi rivalité et haine entre deux peuples civilisés? » (15.)

« Pourquoi donc est-il nécessaire de se battre entre hommes? » (16.)

« A quel sujet cette bagarre a-t-elle eu lieu? » (19.)

« Pour quelles raisons? » (20.)

« Quelles raisons pouvaient-ils avoir pour se battre? » (24.)

« Causes de cette bagarre » (25, 1re partie).

Quelques-unes ont trait aux effets :

« Y a-t-il eu des coups de couteau? » (4.)

« Quand la France et l'Italie seront-elles donc unies? » (9.)

1. J'omets dans le texte six associations d'idées (Voir la note de la p. 189) :
Rembrandt est, je crois, un maître de l'école hollandaise (2).
Rembrandt est l'un des plus célèbres peintres de l'école hollandaise (22).
Ce peintre a immortalisé l'art hollandais (23).
Que savez-vous de l'auteur du tableau? (7.)
Qu'était-ce que Rembrandt et quels sont ses principaux chefs-d'œuvre? (18.)
Qu'était Rembrandt? (29.)

« Les victimes sont-elles nombreuses et à quelle nationalité appartiennent-elles? » (18.)

« (Causes de cette bagarre) ses conséquences » (25, 2e partie).

« Combien y a-t-il eu de morts et de blessés? » (26.)

Enfin[1], quatre sujets posent la question : où?

« Ces bagarres-là sont fréquentes à Marseille » (2).

« Où a eu lieu cette bagarre? » (6.)

« Où donc a-t-elle eu lieu cette bagarre et dans quelles circonstances? » (17.)

« Où? » (27.)

Si l'on veut bien remarquer que ces quatre questions sont les seules, de toutes les réflexions suggérées à mes sujets, qui soient relatives à l'espace, on accordera que ce thème, bien que le nombre 4 ne soit pas très élevé, n'a pas été sans produire l'effet que j'en attendais. On s'en rendra compte d'une autre manière : les questions visant le lieu, dans les expériences de Groos, sont au nombre de 45 sur 538, soit 8,36 p. 100. Notre thème a provoqué 4 questions spatiales sur 28, soit 14,28 p. 100, proportion presque double de la précédente. On peut donc croire que, si ce thème avait déterminé la cause et l'effet, s'il avait été formulé, par exemple, en ces termes : « Hier, pour une raison futile, une bagarre a éclaté entre Français et Italiens : de chaque côté, deux hommes ont été grièvement blessés », le nombre des questions spatiales eût été plus considérable. Il n'eût cependant pas été égal au nombre des sujets, car, le texte étant trop long pour être saisi tout entier, nous aurions noté un plus grand nombre de réflexions passives, et la détermination des effets et surtout des causes aurait été insuffisante pour ôter l'envie de poser des questions progressives et régressives.

Épreuves et contre-épreuves, expériences d'autrui et expériences personnelles, tout nous conduit donc à une même conclusion : ce sont des causes intellectuelles qui impriment à l'activité intellectuelle son mouvement et sa direction.

PAUL LAPIE.

1. J'omets dans le texte quelques associations d'idées.

Que pensez-vous de la fraternité ? (7.)

Les Italiens sont en général de forte corpulence : cela provient en partie de leur genre de vie (22).

Les Français et les Italiens sont de race latine (23).

Peut-être cette dernière remarque contient-elle un blâme implicite (les Français et les Italiens ne devraient pas se battre parce qu'ils sont de race latine.) Elle rentrerait alors dans les catégories progressives (idéal non réalisé).

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Psychologie.

L. Dugas. — L'IMAGINATION. 1 vol. in-18 de la *Bibliothèque internationale de psychologie expérimentale*, 350 p.; Paris, O. Doin, 1903.

I. — J'imagine que si quelque amateur de psychologie a déjà des idées précises sur l'imagination et qu'il lise attentivement le livre de M. Dugas, il le posera un peu troublé et avec moins d'idées arrêtées qu'il n'en avait tout d'abord. Peut-être ne croira-t-il plus savoir bien au juste ce que c'est que l'imagination. Ceci n'est pas, à mon sens, une critique, c'est bien plutôt un éloge. Le livre de M. Dugas est un bon livre et l'auteur, entre autres mérites, a celui de montrer l'étendue de son sujet et de laisser voir, plus sans doute qu'il ne le dit explicitement, combien sont arbitraires les séparations que l'on établit entre les différents procédés de l'esprit et quels en sont les dangers.

M. Dugas montre d'abord, dans son introduction, que le mot « image » désigne non seulement nos représentations des choses visibles, mais celles qui se rapportent à d'autres sens que la vue, et aussi aux réalités psychologiques. Même la distinction « de la conception et de l'image parait appelée à disparaître ». Mais quand bien même elle serait fondée, l'imagination s'exercerait encore sur les idées abstraites et générales, car elle n'est pas seulement un ensemble de représentations, « elle est encore et surtout l'art spontané ou réfléchi de former des synthèses ou combinaisons mentales, ce que Bain appelle d'un mot la « constructivité ». Mais ce n'est pas tout, l'imagination est encore « la force avec laquelle l'esprit fait revivre des objets absents ou disparus, ou donne la vie à des objets mêmes qui n'ont jamais existé et sont ainsi, au sens propre, ses créations ». Elle est le concours « de deux qualités distinctes : la puissance d'objectivation et la force combinatoire » Elle n'appartient d'ailleurs pas seulement à l'intelligence et il faut la concevoir « comme affective et motrice et non simplement représentative. Autrement dit, elle est une forme de la volonté. »

Dans sa conclusion, M. Dugas accentue encore ces déclarations. « Nous sommes maintenant, dit-il, en mesure de définir l'imagination. Elle est le pouvoir de former des images ou des représentations et le pouvoir de donner ou d'attribuer l'être aux représentations, de les transformer en croyances ou en actes, en un mot de les objectiver.

L'objectivation est inhérente aux images... De ce que la croyance qui s'attache aux images est souvent illusoire, il ne faut pas conclure qu'elle en doive et puisse être détachée... » L'imagination est « toujours et essentiellement croyante ». Et je citerai enfin ce passage qui termine le livre : « Ce qui caractérise l'imagination, c'est qu'elle est la *vie de l'esprit*, j'entends l'esprit tout entier, considéré dans son évolution, dans sa marche en avant, dans son effort pour se dépasser lui-même, pour satisfaire chaque jour plus pleinement aux exigences multiples de sa nature, pour réaliser des œuvres toujours plus parfaites. Sa faiblesse est de ne pouvoir s'arrêter jamais, d'être toujours poursuivie par l'inquiétude du mieux, de voir reculer sans cesse le but de ses efforts, de s'épuiser à une tâche vaine. Mais c'est là aussi sa grandeur et sa force. Elle est la vie, il faut lui attribuer la responsabilité et l'honneur de tout ce qui se fait dans le monde : « rien ne branle que par ses secousses » (Pascal).

Voilà donc l'imagination devenue « la vie de l'esprit », « l'esprit tout entier ». C'est peut-être beaucoup dire. Et pourtant il y a certainement quelque chose de vrai dans l'affirmation de M. Dugas. Une considération nous en indiquera la portée et nous indiquera en même temps les restrictions par lesquelles il convient de la tempérer. Quel que soit le procédé de l'esprit, le fait psychologique général que l'on étudie, on est naturellement amené à le retrouver dans la vie entière de l'esprit. On nous a souvent présenté, par exemple, la perception comme la conclusion d'un raisonnement inconscient, on a tout expliqué par l'association des idées, on a trouvé la volonté au fond de tous les phénomènes psychiques, on y trouve aussi bien la sensibilité et l'intelligence, la mémoire et l'imagination. Il faut en conclure sans doute que, si « la vie de l'esprit », ou l'esprit tout entier », ce n'est pas la volonté ou l'association, ou l'imagination ou la mémoire, cependant dans toute cette vie, dans chacun des phénomènes qui la manifestent on peut retrouver l'intelligence et la sensibilité, la volonté et l'imagination, l'association et la mémoire.

Il n'y aurait donc pas à proprement parler, à mon avis, des faits qui seraient uniquement et exclusivement des faits de sensibilité, tandis que d'autres seraient des faits de volonté ou des faits d'intelligence, des faits qui seraient des faits de mémoire tandis que d'autres seraient des faits d'imagination ou de raisonnement. Les différentes divisions qu'on a introduites à ce point de vue dans la psychologie ne sépareraient pas des faits réellement distincts, mais indiqueraient seulement les différents aspects d'un même phénomène, et ces différents aspects nous les retrouverions tous et toujours dans chacun des faits qu'il nous plairait d'examiner.

Tout phénomène psychique pourrait ainsi être considéré, selon le point de vue auquel nous nous placerions, selon la façon dont nous l'examinerions, comme un fait de sensibilité, d'intelligence ou de volonté, comme le résultat d'un acte de mémoire, d'imagination ou

de raisonnement. Il se pourrait seulement que dans certains faits le côté intellectuel, affectif ou volitif fût plus évident, plus facile à saisir, et de là viendraient, au moins en grande partie, nos conceptions actuelles.

Ce n'est pas ici que je puis développer ces idées et rechercher quelle en doit être toujours au juste l'interprétation, quelles atténuations doivent peut-être leur être apportées, ou si et comment elles peuvent s'appliquer à tous les cas. Il me semble bien qu'elles peuvent aider à résoudre bien des difficultés, à dissiper bien des obscurités.

Je pense donc que M. Dugas a eu pleinement raison en montrant l'étendue du domaine de l'imagination, mais que ses affirmations seraient légitimement bornées par des affirmations semblables concernant d'autres formes de l'activité mentale et qu'il ne paraît pas avoir suffisamment prévues. Au lieu de dire que l'imagination est « la vie de l'esprit », « l'esprit tout entier », nous dirions donc qu'il y a partout de l'imagination dans l'esprit, dans tous les phénomènes de la vie mentale. Avec cette réserve, les idées d'ensemble de M. Dugas me paraissent généralement acceptables.

L'inconvénient de la formule de M. Dugas, c'est qu'elle ne permet plus guère de comprendre les rapports de l'imagination avec les autres formes de la vie mentale, rapports que M. Dugas étudie cependant dans son livre, de sorte qu'il y aurait là une contradiction. Cette contradiction pourrait sans doute être levée par des considérations comme celles dont je parlais tout à l'heure, et qui devraient être complétées par des remarques sur les analogies profondes d'opérations mentales qu'on désigne par des noms différents et qui ne peuvent souvent se distinguer bien nettement l'une de l'autre, mais en fait elle paraît bien exister. Comment concilier les passages que j'ai cités tout à l'heure avec ces affirmations : « L'imagination et l'entendement ne sont pas seulement toujours unis en fait, ils sont inséparables, comme étant des opérations complémentaires d'une même pensée. L'imagination soutient l'entendement, et l'entendement guide ou dirige l'imagination... La rôle de l'entendement est de diriger la construction imaginative... Quand on dit que la science est l'œuvre de l'entendement et des sens, il faut entendre qu'elle est l'œuvre de l'*imagination créatrice*, transformant et combinant, avec l'appui et sous la direction du raisonnement, les données de la représentation sensible. » Il est trop clair que si l'imagination est « l'esprit tout entier », elle ne doit pas avoir besoin d'être dirigée par le raisonnement. Mais si elle est « le pouvoir de former des synthèses », que reste-t-il à faire à l'entendement? Diriger l'imagination, ce serait, je pense, accepter ou repousser ses produits, c'est-à-dire empêcher ou réaliser la synthèse de ces produits avec les idées acquises, les sentiments, les tendances existant déjà. Mais si la constructivité, le pouvoir de synthèse est déjà le rôle de l'imagination, comment celui de l'entendement s'en différenciera-t-il? Un esprit ne va jamais sans être dirigé, et les synthèses imaginatives sont des directions de phénomènes. A quel point,

à quel degré de direction interviendra l'entendement? Et cet entendement lui-même n'est-il pas une forme de l'imagination ? Si l'on a retrouvé du raisonnement dans la perception et dans l'image, ne retrouvera-t-on pas l'imagination, au sens large, dans le raisonnement? Il me paraît difficile de n'y pas arriver, et alors c'est l'imagination qui se dirige elle-même, qui s'appuie et s'aide elle-même, ou, si l'on préfère, une forme plus rigoureuse et plus stable qui dirige une forme plus instable et moins systématisée. Il me semble que M. Dugas doit en venir là, et j'ai cru parfois qu'il allait le faire, mais il ne me paraît pas avoir assez nettement poussé toujours à bout les conséquences de ses idées générales. Il les a certainement entrevues et souvent indiquées, mais il ne les a pas, à mon sens, suffisamment dégagées.

II. — Voici le plan du livre tel que le donne l'auteur dans son introduction. « Dans une première partie, dit-il, nous analysons le *contenu*, la *matière* ou les facteurs de l'imagination en étudiant ses rapports avec les *sens*, la *mémoire*, la *volonté*, et le *sentiment*.

« Dans la seconde partie nous décrivons l'imagination, entendue comme *fonction créatrice*, sous la forme *spontanée* et *réfléchie*, en prenant pour types de cette dernière l'imagination *pratique*, *scientifique*, *esthétique*.

« Un chapitre final donne le résumé et les conclusions de l'ouvrage. »

M. Dugas tâche de rattacher étroitement l'imagination aux sens. L'imagination emprunte sa matière aux sens, elle part « toujours et nécessairement de la réalité, s'appuie sur elle et reste en contact avec elle ». La sensation est la matière première, « l'étoffe dont les images sont faites, elle en est encore le point de départ, la cause provocatrice, elle en est enfin le soutien ou l'appui ». Et l'auteur étudie ensuite « la loi de l'adhérence des images à des sensations » qu'il considère comme prouvée. « Ou les images, dit-il, sortent plus ou moins naturellement des sensations, ou elles sont artificiellement rattachées, incorporées à des sensations, sans rapport naturel ou logique avec elles. Dans les deux cas, elles empruntent aux sensations leur apparente objectivité, leur pouvoir d'illusion. » Sur ce dernier point, il y aurait sans doute des réserves à faire. Si l'image doit son apparence d'objectivité à sa liaison avec les sensations, d'où vient l'objectivité des sensations? « La sensation seule, dit M. Dugas, est objective, je veux dire donne l'indéfinissable impression de la réalité. » Pourquoi? M. Dugas ne le cherche point et sans doute ce n'était pas absolument son sujet. Cependant c'est une question de savoir si cette objectivité de la sensation n'est pas due précisément aux images qui combinent avec elle pour constituer une perception. L'objectivité n'est sans doute pas un fait irréductible et pourrait bien être, à certains égards au moins, un produit de l'imagination. Alors c'est l'imagination elle-même qui ferait l'objectivité apparente des images, en produisant d'abord l'objectivité de la perception, et c'est de l'imagination

que l'image tirerait, par un chemin détourné, son apparente objectivité et sa puissance d'illusion.

L'imagination peut-elle se distinguer de la mémoire? « Celle-ci, dit M. Dugas, est la représentation et la reconnaissance, celle-là est l'évocation des perceptions passées. » C'est là sans doute une limite un peu arbitraire, étant donné que l'évocation peut accompagner la reconnaissance et que la reproduction et l'évocation ne sont pas toujours faciles à distinguer. En somme tout acte de mémoire est aussi un acte d'imagination et tout fait d'imagination est aussi à quelque degré un fait de mémoire. La conclusion du chapitre dans lequel M. Dugas examine d'une manière intéressante plusieurs questions comme les lois de l'évocation des images, la mémoire affective et la mémoire intellectuelle, etc., est que « abstraite ou concrète, l'imagination telle qu'on l'a définie, ou pouvoir d'évocation, en un sens, n'a point naturellement de limites : elle s'exerce dans l'ordre du sentiment comme dans celui de la connaissance et dans l'ordre du sentiment proprement dit comme dans celui de la sensation. Mais elle avorte souvent faute d'exercice et de culture. En fait elle est presque toujours restreinte et partielle. »

Le chapitre III contient une fort intéressante étude sur les rapports de l'imagination et de l'activité motrice et la genèse de l'imagination. L'image, pour M. Dugas, est naturellement motrice même en dehors de toute intervention du sentiment et de la volonté; « il y a des cas où, d'une façon certaine, les images, à elles seules, suscitent des mouvements. Il faut dès lors supposer que dans tous les cas, et dans ceux mêmes où le mouvement, à la rigueur, paraît inexplicable par la seule force que l'émotion dégage, l'action dynamique de l'image ne laisse pas de s'exercer, jouant le rôle d'appoint quand ce n'est pas celui de facteur principal. » L'image est donc essentiellement motrice, l'image-acte est une synthèse naturelle. Mais c'est un fait que l'image perd son pouvoir moteur. Elle le perd peu à peu et jamais si complètement qu'elle ne le puisse retrouver, mais enfin il s'amoindrit et peut en apparence disparaître. Comment cela se produit-il? L'image suscite d'abord des actes, mais ces actes peu à peu peuvent se transformer en simples gestes et en paroles. Le geste est une réduction d'acte, le geste de la colère par exemple est un acte ébauché, non exécuté. Comme elle tend à se réaliser en mouvements, l'image tend à se réaliser en paroles. « Parler, c'est avant tout et d'abord se décharger, si j'ose dire, du poids de sa pensée; ce n'est qu'accessoirement et ensuite communiquer sa pensée aux autres. Aussi le besoin de parler est-il primitivement celui de tout dire; l'indiscrétion est naturelle. » Mais la force de l'image ne trouve pas dans la parole une issue suffisante, et « l'excès ou le résidu de cette force se concentre sous forme d'émotion et de pensée et devient cérébrale... Quand l'image cesse de se réaliser en acte ou de s'exprimer en gestes et en paroles, elle s'affirme sous forme de croyance... Toute idée enveloppe

la croyance à la réalité de son objet. Imaginer une chose c'est, au moment où on l'imagine, la tenir pour réelle et présente. » Et ainsi l'imagination entendue comme principe de croyance et d'action « peut être rapprochée de la volonté dont elle est la forme initiale ou l'ébauche ». Toutefois, au terme de son développement, elle « semble perdre son caractère volontaire et actif ». Elle est alors enrayée par d'autres images, par d'autres faits psychiques, dans son élan vers l'action et la croyance, mais ses propriétés persistent et se manifesteront de nouveau dès que les circonstances le permettront.

Après avoir examiné les rapports de l'imagination et du sentiment, M. Dugas étudie le principe d'unité de la vie imaginative qu'il trouve dans la fin que poursuit tout homme et vers laquelle convergent ses idées, ses sentiments et ses actes, dans l'idéal qui s'impose à lui. Il s'occupe ensuite des relations de l'imagination et de la sympathie. La sympathie est assez étroitement liée à l'imagination. « Ou elle la suppose comme condition, elle en dérive, ou, au contraire, elle la produit, elle en est le principe ou la cause. En effet, pour ressentir les émotions des autres ou reproduire leurs actes, il faut nécessairement qu'on les imagine, et la sympathie est d'autant plus vive, l'imitation plus exacte que l'imagination est plus nette » (Dugald Stewart). Mais, inversement, « la compassion dans les corps produit la compassion dans les esprits »[1]. On est physiquement secoué avant d'être moralement ému. Ainsi on est pris par les entrailles, on frissonne d'horreur et de pitié en entendant un cri d'angoisse, avant d'avoir réalisé par la pensée la souffrance à laquelle ce cri répond. Loin de dériver de l'imagination, la sympathie alors la précède et l'engendre. » « En résumé, l'imagination, d'une part, crée la sympathie, de l'autre se réalise par la sympathie. Elle crée la sympathie, en ce sens que, comme une seconde vue, elle pénètre le cœur des autres hommes, découvre leurs sentiments, et jusqu'à leurs pensées intimes, pudiques et cachées; elle nous fait sortir de nous-mêmes, entrer dans la vie des autres, participer à cette vie. Elle se réalise par la sympathie, en ce sens qu'elle est la tendance des images à s'objectiver, à s'affirmer au dehors, partant à se communiquer, à se refléter en d'autres consciences. De plus elle doit à la sympathie une partie de sa force : elle est soutenue dans sa foi, dans ses adorations, dans ses amours et ses haines par « l'assurance » que donne « la conformité des pensées ». Enfin elle se soutient parfois et s'établit par cette conformité seule. L'imagination et la sympathie mêlent si bien leurs effets qu'à la fin on a peine à les distinguer. »

Tout cela me paraît exact et judicieux. Remarquons en passant qu'il ne serait pas inutile d'étudier aussi les relations de l'imagination et de l'antipathie. Les mêmes constatations s'offriraient, je pense, à l'observateur. Peut-être éclaircirait-on mieux par là la nature propre de la sympathie. L'antipathie ne me paraît pas être précisément et à

1. Malebranche.

tous égards, le contraire de la sympathie, elle est une sympathie acceptée et niée encore plus qu'elle n'est acceptée, comme la négation est une affirmation accueillie dans une certaine mesure et rejetée. Mais il serait, je crois, aussi légitime de considérer la sympathie comme une antipathie, plus ou moins inconsciemment sentie et repoussée. L'antipathie et la sympathie seraient des phénomènes assez complexes et comprenant les mêmes éléments généraux en proportions différentes. La variation de ces proportions entraînerait le passage si fréquent, au moins sous ses formes temporaires et peu accusées, de la sympathie à l'antipathie et réciproquement. L'étude du rôle de l'imagination dans tous ces complexus divers et variables pourrait, je crois, présenter un assez grand intérêt.

Dans le chapitre sur les formes inférieures de l'imagination, M. Dugas tâche d'établir que l'organisation qui paraît la plus excessive est en réalité une imagination faible. « A ne tenir compte que des apparences, les images toutes spontanées, sur lesquelles ne s'exerce point le contrôle de la raison, excitent le plus brûlant enthousiasme et produisent les actions les plus énergiques. » Mais il se peut que ce soit là un trompe-l'œil, que la force apparente des images soit simplement due à l'absence d'idées réductrices, à la faiblesse de la réflexion et de la raison. L'esprit se rend sans contrôle à des images qui n'obtiennent pas vraiment son adhésion; « elles restent en lui comme un corps étranger, parasitaire; elles ne forment pas sa nourriture, sa substance... D'une façon générale, l'imagination forte, au sens que Malebranche donne à ce mot, est en réalité une faiblesse déchaînée qui fait illusion.

« Mais alors quelle est l'imagination vraiment forte? Il semble que ce soit la plus assise, la mieux équilibrée... La force de l'imagination pourrait donc se définir la fidélité à ses propres idées. »

Sans doute cela peut être vrai, cela doit l'être en bien des cas. Mais peut-on en faire une règle générale? N'est-ce pas la force de la raison, de la personnalité qui donne l'équilibre de l'imagination bien plus que la force de l'imagination même? Ou alors faut-il confondre la raison et l'imagination? On voit comment nous revenons toujours à la même question. Et puis il faudrait peut-être encore s'entendre sur ce que c'est que la « force » de l'imagination, et c'est là une notion qu'il ne serait pas aisé de définir avec précision. Il y aurait trop à dire sur tout cela pour que je songe à m'y arrêter plus longtemps.

L'imagination n'est pas seulement reproductrice, « elle est essentiellement créatrice et se montre telle toujours et dès l'origine ». Elle ne relève pas seulement de l'intelligence, mais de la volonté, elle est « l'intelligence au service du vouloir ». L'imagination créatrice est proprement celle qui n'est point automatique ou involontaire, mais délibérée et voulue. Toutefois on n'entend pas dire que la volonté qui préside aux créations de l'esprit est un système de fins nettement visées et de moyens délibérément choisis. L'imagination ne se rend

pas toujours compte des précédés qu'elle emploie, elle est en partie un art qui s'ignore. Elle est même parfois faiblement consciente de ses aspirations et de ses fins. Il y a toujours en elle de l'inspiration, c'est-à dire de l'imprévu. »

L'auteur étudie l'imagination créatrice sous trois formes principales : l'imagination pratique, l'imagination scientifique, l'imagination esthétique. La première est, plus que toutes les autres, sous la dépendance du hasard. Elle montre « l'esprit de l'homme aux prises avec la nature, considérée comme une force aveugle et redoutable, qu'il discipline, rend inoffensive et fait servir à ses besoins... Elle semble devoir être la forme d'imagination la plus stérile et la plus pauvre. Mais, par les conditions mêmes dans lesquelles elle se développe, elle représente la volonté la plus énergique, la souplesse d'esprit la plus grande; et elle fait excellemment ressortir la part de fatalité et d'imprévu qui rentre dans l'invention considérée, soit dans l'inspiration première, soit dans le cours de son développement. » Et le dernier point me semble vraisemblable, mais, sur les autres, j'aurais au moins des doutes à exprimer.

Le chapitre sur l'imagination scientifique me semble un des moins nets; le défaut que j'ai signalé au début de cet article me parait s'y montrer avec plus de force. On dirait que l'auteur a subi lui-même un peu trop l'influence des idées contre lesquelles il réagit et qui réduisaient considérablement le rôle de l'imagination dans la science. Cependant, après avoir fait de nombreuses et graves réserves, il dit en terminant : « l'imagination paraît absente de la science. C'est elle pourtant qui crée la science, pose les questions, entrevoit les solutions, organise la recherche, institue la preuve. C'est elle encore qui crée et développe cette discipline rigoureuse, cet esprit scientifique qui est la condition du succès dans l'œuvre entreprise : l'explication objective des choses. La science est donc un des produits les plus remarquables de l'imagination humaine, et l'imagination scientifique est elle-même une des formes les plus élevées, un des tours les plus originaux de l'esprit humain. »

M. Dugas donne comme première forme de l'imagination esthétique l'animisme universel. J'y verrais plus volontiers un produit de l'imagination scientifique, en prenant même la définition que donne l'auteur des deux formes d'imagination. Je préfère à cette assertion plusieurs de ses considérations générales sur l'imagination esthétique et sa critique de la théorie du jeu. « Ce qui caractérise l'imagination esthétique, ce n'est pas d'être un jeu d'images qui se déroule devant l'esprit, sans susciter aucune adhésion, c'est au contraire d'être un élan instinctif de croyance, non troublée, sereine, à la réalité objective de représentations suivies, harmonieuses, fortes chacune de leur valeur propre et de leur mutuel appui. » (Mais cette croyance ne se retrouve-t-elle pas, bien souvent au moins, dans le jeu? Je pense que cela n'est pas douteux.) « Mais peut-être, à le bien prendre, la théorie du jeu ne veut-elle dire qu'une chose : c'est que la croyance esthétique se fonde

uniquement sur la tendance hallucinatoire des images, tendance que, par exception, dans l'art rien ne contrarie et n'enraye, que favorisent au contraire l'accord de ces images avec nos sentiments et leur accord entre elles. Or c'est là la vérité. L'illusion esthétique, comme la foi religieuse, comme la foi au devoir, est en quelque sorte gratuite; elle s'alimente d'elle-même, elle se soutient par la seule force du sentiment et des images... L'imagination esthétique, comme toutes les autres, implique une croyance. Cette croyance est sans doute de nature spéciale. Mais sa spécialité n'est pas d'être un doute, une illusion incomplète, à laquelle on se prête et dont on n'est point dupe, en un mot, un jeu; mais au contraire un naïf et entier abandon à l'élan de sympathie et de foi qu'engendrent les représentations mêmes. »

En somme, l'ouvrage de M. Dugas est fort intéressant. Il est très clair, agréable à lire, judicieux, bien garni de renseignements et d'idées. L'auteur, comme l'y invitait la nature de la collection dont fait partie son livre, s'est largement inspiré des travaux des psychologues contemporains, mais il a aussi donné beaucoup de remarques et de vues personnelles sur les questions qu'il traitait. Il peut soulever, çà et là, sur des points de détails ou par ses vues d'ensemble, d'assez nombreuses objections; c'est qu'il s'en faut que la science soit finie; mais M. Dugas aura bien travaillé à la constituer et on pourra le lire avec profit.

FR. PAULHAN.

Frederick M. H. Myers. — HUMAN PERSONALITY AND ITS SURVIVAL OF BODILY DEATH. London, Longmans, Green and Cie, 1903, 2 vol., 1360 pages.

Le nom de F. M. Myers est déjà connu, en partie, en France, grâce à la traduction faite par M. Marillier d'un livre qu'il a écrit en commun avec Edmond Gurney et Podmore, sous le titre de Phantasms of the Living [1]. On sait qu'il a été de son vivant un des membres les plus actifs et les plus dévoués de cette Société des Recherches psychiques qui, fondée en 1882 sur l'initiative de F. M. Barrett (de Dublin) et de J. Romanes, prit bientôt une extension tellement grande qu'elle vit figurer, parmi ses membres, un grand nombre d'illustrations scientifiques, littéraires et politiques d'Angleterre et des États-Unis. La chaire du président de cette société a été occupée tour à tour par des hommes tels que MM. Henry Sidgwick, Balfour Stewart, William Crookes, William James, A.-J. Balfour, etc. Le but de cette société a été défini par son premier président, dans son discours d'inauguration : il s'agissait de porter un peu de lumière et de soumettre à l'examen objectif et scientifique tout ce groupe de faits connu sous

1. En français l'ouvrage a été publié chez F. Alcan, sous le titre « Hallucinations télépathiques ».



le nom de mesmérisme, spiritisme, télépathies, transmission de pensées, etc. « Tout le monde, disait M. H. Sidgwick, s'accorde à reconnaître que l'état actuel des choses, en ce qui concerne les faits en question, constitue un véritable scandale dans le siècle éclairé où nous vivons. Les discussions relatives à la réalité de ces phénomènes dont il est impossible d'exagérer l'importance scientifique, si le dixième seulement de ce qui a été affirmé par des témoins crédules peut être reconnu comme vrai, ces discussions sont éminemment regrettables et ne pourront aboutir à aucun résultat, tant que le public cultivé gardera à l'égard de ces phénomènes une attitude d'incrédulité, alors que beaucoup de témoins compétents se déclarent convaincus de leur réalité et que tant d'autres sont profondément intéressés à ce que la question soit enfin résolue... Nous devons accumuler faits sur faits, ajouter des expériences à des expériences, ne pas nous quereller avec des incrédules à propos de la véracité de tel ou tel fait isolé, mais baser notre conviction sur l'évidence totale qui semble découler de l'ensemble des faits... Nous devons placer les incrédules devant le dilemme suivant : ou admettre que les phénomènes sont inexplicables, pour eux tout au moins, ou accuser les investigateurs de mensonge ou de friponnerie, de cécité ou d'oubli, c'est-à-dire de défauts intellectuels et moraux qui ne sont compatibles qu'avec l'idiotie *absolue*[1]. »

Pour ne laisser aucun doute sur la façon dont la société entendait examiner et étudier les phénomènes dont il s'agit, il a été stipulé « que le fait d'appartenir à cette société n'implique aucune explication particulière de ces phénomènes, ni la croyance à l'action, dans le monde physique de forces autres que celles reconnues par les sciences physiques ». Or, le travail accompli par la Société comprend deux parts : d'un côté, l'accumulation de faits et de documents, leur examen et l'analyse, leur confrontation et leur comparaison, l'interrogatoire de témoins, investigations concernant leur bonne foi, leur véracité, leur état intellectuel et moral et, à la suite de ce premier travail, élimination de faits mensongers et tout au moins douteux, maintien de ceux qui paraissaient incontestables, et vérification de ces derniers par le recours à l'expérimentation, à leur évocation artificielle chez des sujets appropriés. Toute cette première partie de l'œuvre porte un caractère rigoureusement scientifique. Mais il est évident que les choses ne pouvaient en rester là : après avoir constaté la réalité des phénomènes tels que les altérations de la personnalité, les apparitions, les hantises, la possession, l'extase, les hallucinations, etc., il était difficile de résister à la tentation de chercher à relier tous ces phénomènes ensemble, de les expliquer par une cause commune, de les faire

1. Les détails concernant la *Society for Phychical Research* sont empruntés à la brochure publiée par un des secrétaires de la société, M. E. T. Bennett, sous le titre : The Society for Psychical Research, its rise, progress, A sketch of its work. London, Brimley Johnson, 1903.



remonter à un principe supérieur, sinon mystérieux et caché, tout au moins impossible à constater, plus ou moins probable. A partir de ce moment le champ était ouvert à toutes les hypothèses, c'était une porte ouverte sur le domaine de la métaphysique, et de tous les membres de la « Society for Psychical Research » aucun ne s'est engagé aussi loin dans ce domaine que l'auteur de *Human personality*. Esprit hardi et éminemment synthétique, F. M. Myers a voulu tirer des faits qu'il avait à sa disposition toutes les conclusions qu'ils lui semblaient comporter et poser la base d'une philosophie cosmique que M. Oliver Lodge considère comme « un des schémas de l'existence les plus vastes, les plus compréhensifs et les mieux fondés qu'on ait jamais vus ». En revanche, M. William James, tout en rendant justice à l'érudition, à l'esprit critique et à la faculté de synthèse de F. M. Myers, reconnaît cependant que la notion du Moi subliminaire qui constitue la base de son système « a besoin, pour être accepté par la prochaine génération de psychologues, d'un nombre de faits plus grand que celui qui a suffi à son auteur ».

F. M. Myers semble avoir pris pour devise le mot fameux d'un des personnages de Shakespeare : Il existe au monde beaucoup de choses dont les savants ne se sont jamais doutés. Il entreprend, lui, de démontrer l'existence d'un monde invisible, spirituel, auquel nous participons sans nous en rendre compte, quoique ses limites soient infiniment plus vastes que celles du monde visible, terrestre. « Depuis que la vie a fait son apparition sur la terre, son histoire a été non seulement celle d'une *adaptation* progressive à un milieu connu, mais encore celle d'une *découverte* progressive d'un milieu inconnu, quoique ayant toujours existé. Ce que nous appelons l'irritabilité primitive simple n'était qu'une vague panesthésie, une faculté virtuelle, inconsciente de toutes les impulsions auxquelles elle n'avait pas appris à réagir. Tous ces pouvoirs de réaction et de sensation se sont développés et ont révélé progressivement aux êtres vivants des milieux dont ils n'avaient eu jusqu'alors aucune idée. » Ce n'est que peu à peu que les ancêtres primitifs du monde vivant se sont aperçus qu'ils possédaient la faculté de respirer à l'air libre, d'être affectés par les rayons du soleil et de percevoir la lumière, de réagir à l'énergie électrique; or l'air, le soleil, l'énergie électrique ont existé même à l'époque où les premiers êtres vivants habitaient au fond de l'Océan. Est-ce à dire qu'ils ne possédaient pas alors la faculté de réagir à ces divers agents physiques? Non, mais la réunion de ces agents constituait pour eux un monde inconnu, invisible, qu'ils n'ont appris à connaître que peu à peu, à mesure que les facultés nécessaires pour la perception de ce monde sortaient de leur état virtuel pour se manifester d'une façon active. » Pourquoi dès lors ne pas supposer qu'il existe encore d'autres milieux, que nous arriverons à découvrir plus tard, lorsque la faculté dont nous avons besoin pour les percevoir sortira, elle aussi, de son état virtuel? Est-ce nier toute l'histoire de l'évolution passée,

si l'on ajoute : « Ç'a été un grand jour que celui où la première pensée ou le premier sentiment avaient pénétré dans l'esprit d'un animal ou d'un homme venant d'un esprit distant du sien? lorsque la faculté de perception télépathique insoupçonnée jusque-là a révélé que nous avons longtemps été influencés par des actions télépathiques motrices aussi bien que sensorielles et que nous vivons dans un milieu inconcevable et incommensurable, monde de pensées ou Univers spirituel chargé de vie infinie et pénétrant et surpassant tous les esprits humains, ce que certains appellent l'Ame universelle et certains autres Dieu? » (I, p. 95-6.)

Les faits sont là qui prouvent l'existence de ce monde de pensées, de cet Univers spirituel. Il suffit de les étudier à la lumière de la méthode objective, scientifique, pour s'assurer de sa réalité. Et nous voilà en présence d'une nouvelle branche scientifique, la science du monde spirituel, invisible, Ce n'est encore qu'une « science naissante, non pas un de ces vastes systèmes de connaissances coordonnées que des milliers de savants du monde entier perfectionnent et font progresser dans leurs laboratoires, mais quelque chose d'analogue à une de nos grandes sciences actuelles à ses débuts pauvres et obscurs, lorsque quelques moines cherchaient à découvrir les propriétés des *métaux nobles* ou que quelques bergers chaldéens étudiaient la position des étoiles ». Les prétentions de l'auteur semblent donc assez modestes, car une science naissante, surtout lorsqu'on a conscience de son état embryonnaire, semble n'autoriser aucune généralisation hâtive, aucune synthèse hardie, aucune de ces affirmations concernant les croyances les plus intimes, les espérances les plus chères des hommes. Or. F. M. Myers généralise d'un bout à l'autre de son livre, son travail est tout de synthèse et d'affirmation. La science en question doit reposer avant tout, comme toute recherche scientifique au sens strict du mot, « sur des faits objectifs, observables actuellement, sur des expériences que nous puissions accomplir aujourd'hui et espérer pouvoir reproduire demain. Elle doit être une recherche basée, pour employer un vieux terme, sur l'hypothèse uniformiste, c'est-à-dire sur la présupposition que, s'il existe un monde spirituel, et si ce monde s'était manifesté et même susceptible d'être découvert à une époque quelconque, il doit également se manifester et être susceptible d'être découvert de nos jours ».

Mais comment arriver à découvrir et à rendre manifeste ce monde spirituel? Par l'étude de la personnalité humaine, non pas dans ses manifestations visibles et quotidiennes, non pas dans celles de ses tendances que les besoins de la vie terrestre ont rendues apparentes et qui constituent l'objet de la psychologie descriptive, mais dans ses manifestations et tendances les plus profondes, les plus intimes, qui ne se trouvent en aucun rapport avec les besoins et les intérêts de la vie quotidienne, ne sont soumises à aucune des conditions qui découlent de l'état du corps, et sont l'objet de la psychologie expérimentale.

C'est que le moi est loin de constituer une Unité : « depuis l'embryon jusqu'au corps adulte nous retrouvons en récapitulation, en symbole toute l'histoire de la vie sur la terre depuis des millions d'années. Au cours de notre adaptation à des milieux de plus en plus vastes, il s'est probablement produit un déplacement continuel du seuil de la conscience, des états qui se trouvaient autrefois à la surface de conscience ayant été refoulés dans les couches de plus en plus profondes. A chaque moment donné de notre évolution notre conscience ne constitue que la surface ridée et phosphorescente d'un Océan insondable, et, comme elle, elle n'est pas seulement superficielle, mais aussi variable. Notre unité psychique est fédérative et instable; elle est formée d'alluvions irrégulières d'un passé reculé et constituée par une collaboration limitée de groupes multiples. Les anciens psychologues ont ignoré ces diversités et incohérences du *Moi*. Mais l'enfance, l'idiotie, le sommeil, la folie, ces arrêts et interruptions qui se produisent dans le courant de la vie consciente nous montrent, mieux que les analyses les plus délicates, que l'ancienne conception de la personnalité continue et créatrice était insuffisante, et que s'il existe une âme qui inspire le corps, elle doit être loin et au-dessous des conditions corporelles qui la masquent et l'obscurcissent. » A part cette dernière proposition qui bientôt se transforme en affirmation, la conception du *moi comme coordination* est bien celle d'un grand nombre de psychologues contemporains, elle a été développée par M. Ribot dans ses *Maladies de la Personnalité* et résulte de l'étude de la dissolution de celle-ci. Mais au lieu d'établir au sein du *moi* une différence entre la personnalité consciente et la personnalité organique ou objective (Ribot), celle-là n'étant qu'une faible partie de celle-ci, partie éminemment variable et instable, F. M. Myers reconnaît dans l'individu une personnalité supraliminaire (*supraliminal*) et une personnalité subliminaire (*subliminal*), la première susceptible d'observation directe et liée à l'état du corps et aux conditions de la vie terrestre; la deuxième, indépendante de cet état et de ces conditions, mais « possédant, *elle aussi*, tous les caractères que nous associons avec la vie consciente », continuité, enchaînement de tous ses états, mémoire ininterrompue. Ces deux personnalités ne sont pas complètement étrangères l'une à l'autre : on observe entre elles une sorte de coopération, d'alternation, le moi subliminaire étant souvent capable de surnager à la surface et de supplanter le moi supraliminaire et *vice versa*.

C'est à la lumière de ces données que l'auteur aborde l'étude des différentes manifestations qui seraient, d'après lui, de nature à établir l'existence du moi subliminaire et ses rapports avec le moi supraliminaire.

Il commence par l'*hystérie*, qui constitue une contraction, un effacement du spectre de la conscience, ce qui fait que l'hystérique se trouve avec nous dans le même rapport que notre propre conscience supraliminaire avec notre moi tout entier. D'où il résulte que notre conscience

supraliminaire n'est à son tour qu'une contraction, qu'un effacement de notre moi tout entier. L'hystérie est caractérisée par une instabilité du seuil de la conscience et des mouvements volontaires, en tant que certaines perceptions qui devraient être pleinement conscientes tombent pour quelque temps au-dessous de la conscience et que certaines actions et synthèses motrices qui devraient être soumises au contrôle de la volonté y échappent.

Le chapitre suivant est consacré à la définition du *génie*. Loin de présenter un état de dégénérescence, ainsi que le veulent Lombroso et son école, l'homme de génie se rapproche le plus du type de l'*homme normal*, si on comprend par l'homme normal celui qui sait le mieux utiliser toutes ses facultés, les subliminaires aussi bien que les supraliminaires. L'inspiration du génie n'est autre chose que l'irruption dans le domaine supraliminaire d'idées, de sentiments et d'émotions qui ont germé et mûri dans la région subliminaire. L'homme de génie est donc l'opposé de l'hystérique : tandis qu'il s'agit chez le premier d'une intensification, d'un élargissement du spectre de la conscience, d'une émergence de facultés subliminaires, il se produit chez l'autre un rétrécissement du champ de la conscience, une submergence de facultés supraliminaires. Ce que l'homme de génie trouve dans ses inspirations peut avoir plus ou moins de valeur, mais en mettant en œuvre le plus possible de ses facultés, il tend à la réalisation aussi complète que possible de sa personnalité humaine.

F. W. Myers étudie ensuite le phénomène du *sommeil*, qu'il considère comme une phase de la personnalité, destinée à maintenir notre existence dans un milieu spirituel, d'où notre organisme physique tire sa vitalité. Le sommeil et l'état de veille constituent des phases ultérieures d'un état primitif moins différencié, et dont l'état de veille s'est dégagé sous l'influence de besoins pratiques, tandis que le sommeil, ayant subi peut-être une transformation moindre, n'en a pas moins évolué dans ses rapports avec le monde spirituel. Partant de ce fait que des manifestations telles que la télépathie et la télesthésie font souvent leur première apparition rudimentaire dans le sommeil, l'auteur considère celui-ci comme un « magma primitif » ou comme la « solution mère » dont les différentes phases de la personnalité se sont dégagées par cristallisation.

Jusqu'ici nous n'avions affaire qu'à des états qui se manifestent et surviennent spontanément. Mais il en existe d'autres qui peuvent être provoqués artificiellement et au premier rang desquels figurent l'*hypnotisme* et la suggestion, qui constituent un appel au *moi* subliminaire, un rétrécissement artificiel du champ de la conscience, dont on peut proportionner et graduer les effets, selon la volonté de l'opérateur ou les besoins de l'individu (applications thérapeutiques de l'hypnotisme).

Le chapitre suivant traite de l'*automatisme sensoriel* qui consiste en messages que le moi subliminaire envoie au moi supraliminaire sous la forme sensorielle, en voix et visions formées intérieurement, mais

devenant perceptibles aux oreilles et aux yeux, et compatibles avec l'état de parfaite santé de l'individu. A côté de ces hallucinations subjectives, il existe des hallucinations objectives, télépathiques et qui consistent dans la transmission d'idées et de sensations d'un esprit à un autre sans l'intermédiaire des organes des sens, transmission parfaitement compatible avec l'état de veille et de santé. Il se produit ici un phénomène de nature à ébranler notre conviction de la continuité de l'Univers ou tout au moins en contradiction complète avec son explication purement mécanique. Nous entrons de plain-pied dans un monde transcendant, dans un monde d'esprits purs, car quelle autre explication pouvons-nous donner de ces apparitions, de ces projections d'images de personnes absentes, apparitions survenant à des moments critiques, immédiatement avant et pendant la mort? Ces apparitions spontanées sont d'ailleurs de même nature que les hallucinations provoquées chez des personnes en état d'hypnose ou de somnambulisme.

En mettant à part les hallucinations subjectives, on peut dire que le fait que les apparitions de personnes éloignées coïncident le plus souvent soit avec des situations critiques dans lesquelles ces personnes se trouvent engagées, soit avec une maladie grave, soit enfin avec leur mort (et cela sans que les personnes qui voient ces apparitions se doutent le moins du monde de la maladie ou de la mort en question), ce fait, disons-nous, prouve qu'il ne s'agit pas là d'un simple hasard, mais d'une communication réelle, de l'apparition d'un véritable esprit dégagé de son enveloppe corporelle, et il montre que nous participons non seulement au monde terrestre, mais que nous menons encore une existence spirituelle, dans un monde transcendant. Et cette conclusion trouve sa confirmation dans cet autre fait que les apparitions de personnes absentes ne sont pas liées à l'existence terrestre de ces personnes, mais sont possibles et s'observent fréquemment après la mort de celles-ci, c'est-à-dire après la destruction de la partie corporelle de leur être. La croyance populaire dans les esprits et les revenants subit ainsi une transformation quasi-scientifique : il s'agit en effet d'une « manifestation de l'énergie personnelle persistante » après la mort, « l'homme n'étant pas seulement un être planétaire et transitoire, mais persistant encore parmi les choses cosmiques et éternelles ».

L'*automatisme moteur* constitue une des preuves de l'influence qu'aurait sur nous le monde des esprits. On entend par automatisme moteur les mouvements involontaires de la voix et des mains, de la langue et de la gorge s'accomplissant comme s'ils étaient imposés du dehors. Très souvent ils viennent des couches les plus profondes de la conscience, et ressemblent alors à un rêve incohérent, paraissant échapper à tout contrôle central. Mais dans d'autres cas ces mouvements révèlent à ceux qui les accomplissent des faits véridiques qu'ils avaient ignorés jusque-là et constituent soit la manifestation de l'activité subliminaire de l'individu atteint, soit une manifestation télépathique, l'effet d'une action à distance d'un autre individu, vivant ou non.

Dans certains cas l'automatisme moteur aurait un degré d'intensité te que la conscience personnelle paraît suspendue, l'individu entre dans un état d'extase, de possession, devient la chose, l'instrument, l'organe, à l'aide duquel un autre esprit exprime ses pensées; ses émotions, sa volonté.

Tel est en raccourci le plan du livre de Myers. Nous avons dû nous borner à en exposer les traits essentiels dans leur développement logique, mais nous devons ajouter que l'ouvrage abonde en aperçus profonds qui touchent aux problèmes les plus hauts de la métaphysique. Le seul reproche qu'on puisse leur adresser, c'est d'être le plus souvent trop hardis, d'une hardiesse qui, pour répéter le mot de M. William James, n'est pas toujours, l'est même rarement, justifiée par les faits sur lesquels l'auteur s'appuie. Or, les faits et les observations fourmillent dans l'ouvrage; tous ceux qui voudront se faire une idée des travaux publiés ces dernières années sur les questions de l'hypnotisme, du somnambulisme, de la télépathie, etc., consulteront avec fruit l'ouvrage de M. Myers, dont la partie documentaire ne laisse rien à désirer. Ils arriveront peut-être à d'autres conclusions que lui, mais nul ne pourra refuser à l'auteur une érudition des plus vastes, un esprit aussi profond que sérieux et consciencieux, ayant réussi à s'affranchir dans des questions aussi délicates, nous dirons même, scabreuses, de tout parti pris de crédulité ou de scepticisme.

Dr S. JANKELEVITCH.

II. — Morale.

Rauh (F.). — L'EXPÉRIENCE MORALE. 1 vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporoine*, 246 p.; Paris, F. Alcan, 1903.

I. — M. Rauh fait, dans son nouvel ouvrage, une tentative pour constituer une morale autonome, scientifique, en un sens, qui ne soit ni rationnelle, ni empirique. C'est une sorte de résurrection de la « morale indépendante » dont on a jadis parlé et dont on ne parlait plus guère. La théorie de M. Rauh me paraît d'ailleurs plus intéressante, mieux constituée et plus riche que celles qui l'avaient précédée dans la même voie. Et je ne dirai pas que son auteur l'ait rendue acceptable, car il me semble qu'il y a bien des objections à lui faire et qu'il a trop négligé tout un côté de la morale. Mais elle correspond bien à quelque chose de réel, elle met en lumière des réalités trop négligées, elle est bien présentée, elle vaut qu'on l'examine et l'on peut en profiter.

M. Rauh ne veut pas qu'on relie la croyance morale, par des théories, à autre chose qu'elle. Ces théories « reposent sur le postulat métaphysique de l'identité du réel et de l'idéal, de l'être et de l'agir. Car ou bien elles cherchent l'explication de la croyance morale en dehors d'elle-même, dans des réalités métaphysiques ou des faits d'expé-

rience (faits d'expérience externe : conditions climatériques, économiques, etc.; faits d'expérience interne : phénomènes psychologiques, plaisirs, intérêts, etc.), ou bien si elles la considèrent en elle-même, elles substituent à la croyance ses signes, ses produits, les traces qu'elle marque dans le réel, telles que les institutions ou les coutumes. Ainsi font les sociologues, les historiens. D'une façon générale les théories suppriment la catégorie de l'idéal, ce qui est à *faire* au profit du *tout fait* ». Mais un tel procédé n'est pas légitime. La croyance morale a sa raison en soi et se passe d'appuis extérieurs. « La foi est un idéal, et un *devoir faire* s'impose parfois à l'homme avec la même irrésistibilité que la croyance aux lois naturelles. Pas plus dans le cas des lois naturelles que dans le cas des lois morales l'homme ne saisit de lien substantiel, *transitif*, entre un fait et un autre, le mystère intime de la création. Il n'a donc, dans un cas comme dans l'autre, d'autre preuve de la vérité que l'irrésistibilité même de sa croyance. C'est là ce qu'après Hume a si bien montré Kant. Et dès lors pourquoi l'homme accepterait-il ce mystère de l'irrésistibilité dans un cas et non dans l'autre? Il doit accepter telles quelles les différentes formes de sa certitude, croire qu'il a quelque chose *à faire* quand il agit, car il y a un certain ordre dans les choses faites, ou — plus généralement — dans les choses quand il contemple la nature. Sa fonction est aussi bien de croire que de constater. »

Il faut donc, pour étudier, se placer dans la croyance morale même, à son centre, et l'analyser. La géométrie ne commence pas par se demander s'il faut faire de la géométrie, ni par déduire l'espace, l'honnête homme de même agit avant de réfléchir sur la nature de son activité, c'est sa pratique qui révèle les règles de l'action morale comme la pratique de la géométrie révèle au géomètre sa méthode. Il faut donc analyser cette pratique.

Les résultats de cette analyse sont, d'après M. Rauh, les suivants : l'honnête homme établit une hiérarchie, un certain ordre idéal entre ses désirs, ses habitudes, ses actes; de plus, il se place pour savoir ce qu'il veut faire, dans une attitude impartiale, impersonnelle. « Il juge en sa propre cause comme en celle d'autrui. Il pense donc *a priori* sa vie, mais il ne la réfléchit pas comme un philosophe. La pensée morale est une pensée pratique, toute tournée vers l'action. » « Un honnête homme ne pense pas par mots, mais par émotions, et par images d'actions. Son langage, c'est sa vie, et sa vie se développe comme une formule. »

La croyance morale vraie est celle qui résiste à l'épreuve d'une vie consciemment honnête. En un sens elle est un principe *a priori*, elle est une pensée pratique qui, au moins dans un moment donné, est posée avant toute autre. Comme tout principe, elle n'est pas explicable, elle sert, au contraire, à expliquer les autres. « Si vous ne respectez votre père qu'autant qu'il est respectable, le devoir filial n'est pas devenu pour vous un principe. »

Le devoir, l'obligation n'a pas l'importance que certains philosophes lui ont donnée. Il est un moment de la vie morale, de la vie tout entière, il n'est « en aucun ordre le signe infaillible de la vérité, mais seulement de l'effort qu'il nous fait faire pour la conquérir. Le plaisir et la peine n'ont pas non plus une importance primordiale. « L'activité, la pensée morale sont en elles-mêmes indifférentes à l'un et à l'autre. » Cependant la capacité pour la souffrance est en un sens le signe d'une vie morale. « La volonté, l'effort sont douloureux, mais il est aussi des hommes dont l'activité rationnelle se développe en émotions joyeuses. »

Voilà, en abrégé, ce qu'est l'honnête homme pour M. Rauh. Les théories ne tiennent dans cette conception qu'une place secondaire, elles « n'ont aucune valeur objective », mais il n'en faut pas méconnaitre l'importance psychologique, elles peuvent servir à suggérer, fortifier, propager, éprouver une croyance. Par exemple on peut utiliser la théorie du « bonheur social ». « Une fois posée l'existence des sociétés, on peut dire que les sociétés veulent vivre et vivre heureuses : cela est vrai. Mais il faut dire d'abord ce qu'est une société et comment elle veut vivre. Or c'est un fait que les sociétés ne veulent pas seulement vivre, mais vivre d'une certaine façon. Les peuples, au moins les meilleurs de chaque peuple, ont un idéal. La question est de savoir jusqu'à quel point ce que veut être un peuple est en harmonie avec sa sécurité ou son intérêt matériel. L'intérêt social n'est pas la mesure, mais la limite de l'idéal social. L'idéal d'un peuple n'est pas nécessairement ce qui lui est utile; mais un peuple ne croit devoir en général accepter de l'idéal que ce qui s'en peut concilier avec son intérêt. »

La pensée morale, on le comprend aisément d'après ce qui précède, n'est pas, pour M. Rauh, nécessairement permanente. Et même « une pensée morale spéciale ne peut être que variable ». Nous ne devons pas chercher un idéal éternel pour en faire l'application à nous-mêmes et à notre temps. « Mais nous devons au contraire déterminer d'abord la croyance qui convient à notre temps, à nous-mêmes. » L'auteur avait déjà dit que « l'homme compétent en morale est celui qui, imprégné de l'esprit général d'un temps, réalise cet esprit dans les différents domaines de l'action ». « Il n'y a, dit-il encore, de morale sérieuse que celle qui prétend être contemporaine. » Si même — ce qui est légitime, ce qui est souvent le cas pour les esprits jeunes — nous avons été éveillés à la pensée par la découverte des grandes perspectives métaphysiques ou historiques, il faut les oublier pour être tout entier à la vie, et les retrouver ensuite après avoir traversé la vie. »

Nous devons étudier les problèmes moraux par des analyses directes, expérimentales, de notre conscience agissante, et des consciences qui se posent comme des autorités ou des témoins. Ainsi se traite le problème des abstractions morales ou encore celui de l'usage de la logique. « La probité, l'accord avec soi-même, toutes les vertus logiques, sont de celles qui forment le lien moral commun à tous les hommes. » La logique est donc un devoir. Cependant il y a des réserves

à faire, ou tout au moins des nuances à observer. « Le premier signe de l'immoralité, c'est la contradiction volontaire ou intéressée. Mais cette règle n'est exacte qu'à une condition : c'est que la croyance morale où l'on persévère paraisse toujours vraie, qu'aucune autre croyance ne s'y oppose ou ne la limite. Dans ce cas il y a conflit de devoirs, conflit qui se résout par l'épreuve de la conscience. Si, par exemple, mes sentiments humanitaires sont en opposition avec mes sentiments patriotiques, je me déciderai non en vertu de ce principe que les devoirs envers l'humanité sont supérieurs aux devoirs qui nous lient à des peuples particuliers, au nom d'une hiérarchie universelle, éternelle, des devoirs posés une fois pour toutes, mais d'après une expérience qui peut varier selon les moments et les lieux. Qu'est-ce que l'équité sinon la limitation d'un devoir, regardé ordinairement comme absolu, par un autre devoir d'extension moindre, résultant d'une circonstance particulière, d'une situation spéciale? Or cette limitation est rationnelle si la conscience sincèrement consultée y consent... Le principe d'identité ne gouverne exclusivement ni les actions, ni les pensées. »

La morale ainsi comprise paraît à M. Rauh tout à fait comparable, en son genre, à la science. « La vérité morale n'est en général ni si bas que le croit le sens commun, ni si haut que le croient les métaphysiciens. Elle est un système, mais un système d'habitudes, d'actions déterminées, contemporaines. Je ne vis pas dans l'éternité. Je suis un homme parmi des hommes. La pensée morale organise ma vie, la vie des hommes. Elle est intermédiaire entre la réflexion métaphysique et la réflexion empirique. Les principes moraux sont des *axiomata media*.

« La science moderne se meut de même entre la pensée vulgaire, généralisation immédiate du donné, et la pensée métaphysique qui cherche dans les choses des analogies profondes, mais indéterminées, qui rapproche le temps et l'espace, l'un et le divers, etc. ».... « L'honnête homme tel que nous l'avons défini correspond bien au savant de laboratoire, tel que le façonne la pratique des sciences expérimentales. Il n'est pas un métaphysicien, il n'est pas davantage le pur empirique qui reste à la surface des choses, sans en pénétrer les lois profondes. Il fait avancer la science, il pense modestement dans son ordre. Il est à ce premier degré de la pensée où elle dépense pour les rejoindre les données immédiates du sens commun, où elle touche le sol. Il est à la conquête de la vie, comme le savant à la conquête de la nature. Un savant qui penserait sur les choses morales, se mettrait dans l'attitude que nous avons dite. »

Cette conception, toute relativiste, de la morale peut paraître bien modeste, cette méthode d'action bien simple. « Nous croyons cependant que bien comprises elles pourraient transfigurer une conscience, une vie. Chercher la certitude dans une adaptation immédiate au réel, au lieu de la déduire d'idéologies abstraites, utiliser comme un moyen d'épreuve pour la croyance tout ce qui passe pour en être le principe,

faire servir à l'idéal vivant, contemporain, les vérités éternelles ou objectives, au lieu de chercher dans celles-ci la règle de l'action, ce serait pour les âmes faussées ou étriquées par les doctrines d'école une révolution, une renaissance. »

Telles sont à peu près, à ce qu'il me semble, les principales idées exposées par l'auteur; j'ai dû, actuellement, passer trop rapidement sur bien des points et négliger des idées secondaires souvent intéressantes.

II. — Le livre de M. Rauh est pensé avec beaucoup de finesse, et d'amour de la précision. Il se recommande par le désir de l'auteur de distinguer soigneusement les réalités et de faire leur part aux idées générales sans les laisser sortir de leur domaine. Toutefois il ne m'a pas convaincu sur plusieurs points essentiels.

Je crois qu'il a rendu un grand service en appelant l'attention sur la manière dont se forment, et dont doivent se former, sinon toutes les notions morales, au moins un grand nombre d'entre elles, et s'il a un peu exagéré sa théorie, s'il a, à son tour, trop généralisé, son exagération même peut être bonne en aidant à la réaction contre des exagérations inverses. Sans doute la morale sort en grande partie de la pratique, de la vie examinée immédiatement, et coordonnée, plus ou moins instinctivement, sans recherches ni déduction philosophique, et souvent même sans recherche morale particulière. Ce que dit M. Rauh de l'expérience morale est juste à bien des égards. Quand il insiste sur l'importance, à ce point de vue, des fondations quelconques, des coopérations et des syndicats, je suis de son avis, et j'ai déjà dit ailleurs quelque chose d'analogue.

Maintenant, je trouve qu'il ne fait pas aux idées générales, à la philosophie et même si l'on veut à la métaphysique et à la religion une place suffisante. Je sais bien qu'il nous annonce un nouveau livre sur la fonction propre de la philosophie morale, sur la relation de la science morale et de la philosophie. Ceci implique forcément qu'il faut faire quelque réserve au sujet de ma critique, puisque les explications futures de l'auteur peuvent l'amoindrir. Mais ce qu'il nous dit dans le présent volume me parait suffire à la justifier.

Si nous voulons bien comprendre la nature de la morale, il faut, à mon avis, la comparer aux autres pratiques, aux techniques en général. Quand on apprend un métier, un art, une science, un jeu, la pratique et la théorie tiennent chacune leur place dans notre éducation et doivent s'y combiner. Nous prenons souvent, et il est bon que nous prenions d'abord une idée générale de ce que nous cherchons à faire. Nous ne nous fions pas pour cela à la seule pratique, mais nous la complétons par un ensemble d'idées, que nous nous faisons ou qu'on nous suggère, et qui aide à diriger nos efforts et à les inciter en nous indiquant certaines fins. Si nous apprenons à jouer au tennis, par exemple, nous savons qu'il faut chercher à renvoyer une balle, dans certaines conditions qu'on nous fixe. Après quoi nous rectifions, ou nous

tâchons de rectifier d'après la pratique, nos mouvements. Et même ici nous ne nous fions pas à la seule pratique, mais nous tenons compte des conseils qu'on nous donne sur la façon de tenir notre raquette, ou sur l'endroit du camp où il vaut mieux se tenir. Nous nous servons à la fois d'idées *a priori* et de faits d'expérience que nous combinons en vue d'une fin acceptée. Encore y a-t-il bien des façons individuelles de faire ces combinaisons et le caractère individuel de chacun s'y manifeste toujours : les uns auront pour idéal un jeu brillant, d'autres un jeu soutenu, les uns s'agitent beaucoup, d'autres remuent le moins possible. Si nous voulons apprendre un métier quelconque la fin en sera donnée par l'ensemble de besoins auquel le métier doit donner satisfaction et c'est là une idée *a priori* qui ne saurait être, sans dommage, perdue de vue et négligée. Il suffit au reste de s'y conformer inconsciemment, mais ceci implique en général que d'autres nous dirigent consciemment ou qu'une organisation solide maintient notre activité dans la direction de la fin requise. Cette fin n'est pas immuable, l'exercice du métier peut la transformer même, quand une invention naturelle peut modifier les besoins auxquels elle correspond, mais elle existe toujours *a priori* et doit être prise, consciemment ou non, en considération sérieuse. Les moyens sont encore précisés par des considérations *a priori* combinées aux données de l'expérience. On se modèle sur les autres, en se corrigeant selon que les faits y convient, ou selon les idées que les réflexions, le hasard, la pratique, vous suggèrent.

De même, dans la morale, il doit y avoir une fin à poursuivre. La morale n'est, en somme, que la coordination, la systématisation des techniques diverses, elle se mêle à toutes, et il n'y a pas un de nos actes qui n'ait sa portée morale. Elle est par rapport aux systèmes d'actes qui sont nos techniques ce que sont ces techniques mêmes par rapport aux actes élémentaires qui les constituent, ce que sont ces actes eux-mêmes par rapport à leurs éléments. Elle comprend comme les techniques des idées *a priori* plus ou moins consciemment perçues et elle les combine avec les données de l'action.

Que peuvent être ces conceptions *a priori* pour la morale? Si la morale est la science générale de l'action systématisée, elles doivent correspondre aux fins les plus générales de l'homme. Le tout est de savoir quelles sont ces fins les plus générales. Elles ne se révèlent pas uniquement par la pratique de la vie bien que celle-ci contribue certes à les former ou à les déformer. Elles sont données ou devraient l'être par les sciences générales, par les philosophies, par les religions. Avec la conception de l'homme et du monde, la morale change ou doit changer de forme, de direction et même de fond. Un dieu cruel et un dieu de douceur, l'optimisme et le pessimisme, telles ou telles idées sur la sociologie ou la psychologie font varier la morale dans un sens ou dans l'autre, l'orientent différemment.

A vrai dire, il y a un certain ensemble d'instincts qui adaptent

l'homme à la vie sociale, et qui sont plus ou moins mal connus et qui viennent souvent, et parfois heureusement, corriger d'une manière sourde et plus ou moins perçue les enseignements de la théorie. Ce sont ceux-là, il me semble, que M. Rauh a seulement considérés. Il a eu raison de leur faire une large part dans la constitution de la morale, mais il y a place, à côté d'eux, pour d'autres forces. Et d'ailleurs la psychologie, la sociologie, la philosophie doivent en tenir compte plus qu'elles n'ont fait peut-être jusqu'ici dans l'établissement de leurs idées générales, dans la formation de ces conceptions du monde et de l'homme qui serviront à la constitution de la morale, qui contribueront à la former et à la diriger.

Ce qui fait la valeur de ces instincts, c'est pour une bonne part la faiblesse sociale actuelle, ou l'incohérence des idées philosophiques et religieuses. Il est évidemment plus facile de tracer avec certitude les traits du bon cordonnier ou du bon épicier que de l'homme en général dans ses relations avec l'univers et avec les autres hommes. Les idées *a priori* qui contribueront à l'établissement de la technique générale sont bien plus malaisées à former convenablement que celles qui servent au développement des techniques spéciales.

Aussi faut-il se féliciter de voir M. Rauh rappeler l'attention sur l'importance de la pratique et des instincts et des réflexions de moyenne hauteur. Il y a là une bonne base pour une morale pratique et relativement solide. Il me semble qu'on peut toutefois reconnaître leur valeur tout en faisant plus de place aux conceptions générales, que leur en accorde M. Rauh. Assurément il y a des difficultés pour établir leur nature et leur rôle précis, et ce que je viens de dire demanderait à être développé et nuancé. Peut-être serait-il intéressant de reprendre à ce point de vue les rapports de la morale et de la logique, mais cela m'entraînerait trop loin.

Fr. Paulhan.

Paul Schwartzkoppf. — Das Leben als Einzelleben und Gesamtleben. 1 vol. in-8° de vi-130 p. Halle a. S. et Brême, Müller, 1903.

M. Schwartzkoppf dédie son essai « à tous les admirateurs de Kant ». Et l'on peut dire, en effet, que son étude est d'inspiration kantienne, en ce qu'elle défend les droits de la *personne*; d'autre part, étant métaphysique, elle est en contradiction avec les résultats de la *Critique*. Il faut, d'ailleurs, pour la comprendre pleinement, la rapprocher de l'étude antérieurement consacrée à la *preuve de l'existence de Dieu*.

L'auteur veut maintenir ces deux *faits* : la réalité de l'*individu* et la réalité de l'*univers*. Mais il veut montrer quel rapport nécessaire relie ces deux existences, et que l'univers est autre chose que la *somme* des individus, et les individus autre chose que des *relations* dans le

tout. Et il indique de quelle manière le problème se rattache à la thèse kantienne, et comment le Kantisme rigoureusement interprété supprime et l'individu et le tout à titre de réalités, ne laissant subsister que les lois de la pensée. Mais, si la lettre kantienne comporte cette suppression du réel, l'esprit kantien ne la comporte pas. Kant admet les *choses en soi*, et les kantiens de la première époque les admettent avec lui; là est la différence essentielle qui les sépare des néo-kantiens. Si l'on supprime l'action des choses, et si l'on s'en tient aux phénomènes, le monde devient pure *apparence illusoire* (Schein). Et Kant, en déniant aux choses la causalité, acheminait à cet illusionnisme. Les *positivistes*, par leur scepticisme à l'égard du réel, ont hérité de cette attitude; mais leur abstention, toute favorable à la science positive, ne peut empêcher l'esprit de s'enquérir des choses en soi. Nietzsche a joué un rôle fécond, en attribuant à l'*individu* une importance suprême, en le rétablissant ainsi dans la réalité, bien que, niant la chose en soi et le vrai, il ait supprimé par là la vie universelle.

Or, du point de vue de l'*expérience*, l'individu et le tout sont donnés comme se conditionnant mutuellement, soit que l'on parte du tout, soit que l'on parte de l'individu. Et ils sont donnés comme *vie* individuelle et comme *vie* universelle, c'est-à-dire comme *extériorisation* d'un principe *interne*, comme *substances* et comme *causes*. Telle est la définition la plus large de la vie, et, dès lors, il faut placer la vie partout, et l'attribuer à l'atome comme à l'animal. Et il faut considérer le principe comme *interne*, c'est-à-dire comme existant *pour soi*, ayant par suite *sentiment*, *représentation*, *appétit* (Trieb). Et le lien qui lie, dans l'expérience, les vivants individuels n'est pas un simple rapport de réciprocité, un ensemble de *réactions* mutuelles; la réaction s'explique par l'action d'origine interne, et l'*ensemble* organisé des réactions par l'action d'origine interne d'un principe universel.

Tel est le *fait*. Mais il s'agit de prouver la réalité de cette expérience, et que tout ne se ramène pas à un jeu de représentations. Il faut donc reprendre l'examen des thèses de l'*Esthétique* et de l'*Analytique* kantiennes, en critiquant les notions d'*espace*, de *temps* et de *causalité*. — Que l'*espace* soit une pure forme subjective, on doit l'accorder à Kant. Mais ceci n'intéresse pas la réalité de l'individu et du tout, car ceux-ci sont conçus comme *causes*, et l'action peut être symbolisée par le sujet en termes spatiaux. Mais le *temps* et la *causalité* ne se réduisent pas à cette signification subjective. Ici l'expérience *interne* nous prouve le réel et nous donne la *chose en soi*. Car le *sentiment* (Gefühl) est l'événement interne immédiat, et il ne se laisse pas ramener à la représentation; les sentiments se déroulent en nous, enchaînés entre eux causalement; et l'impossibilité de les réduire aux représentations nous interdit de voir dans leur enchaînement causal une simple application des lois du sujet *pensant*. Or ce déroulement a son *unité*; et c'est d'un être qui sent, qui vit dans le

temps et qui est cause active que nous avons ainsi conscience immédiate. La *chose en soi* nous est donc *donnée* en nous-mêmes. — Reste à établir que le *monde extérieur* existe; faute de quoi, retombant dans le subjectivisme idéaliste, ni la vie *individuelle* ni la vie *universelle* ne pourront être pour nous des *réalités*. Or ici encore l'expérience du *sentiment* fournit la solution. Car dans cette expérience nous avons le fait d'une *contrainte* (Zwang), d'un *ceci* ou *cela* imposés, alors que tant d'autres ceci ou cela étaient possibles, d'un *ordre* imposé également. Et cette contrainte, que l'immédiation de l'expérience nous empêche de rapporter à nous-même, nous force à conclure à l'existence de choses *extérieures* (c'est-à-dire *autres que nous*).

Et de ces choses extérieures, comme de nous-même, nous pouvons avoir connaissance. L'*analogie* et la *sympathie* nous le permettent. Chacune d'elles a une *vie interne*; elle est *force*. L'ensemble a sa cause, qui est Dieu. Et cette cause est tout à la fois *transcendante* et *immanente*. (Sur cette théologie, nous renvoyons à l'analyse que nous avons faite précédemment de l'essai du même auteur : *Beweis für das Dasein Gottes*). Chacune de ces forces possède sentiment, représentation et appétit. Chacune d'elles se développe; et l'*évolution*, qui est d'abord combat pour l'existence, devient action altruiste, moralité, civilisation. Elle est dirigée par la cause universelle vers une fin. — D'ailleurs, toute cette doctrine suppose un mystère que le philosophe ne peut éclaircir, le *pourquoi* de la relation réciproque entre l'*individu* et le *tout*, le pourquoi de la création.

J. SEGOND.

III. — Histoire de la philosophie.

L. Couturat. — OPUSCULES ET FRAGMENTS INÉDITS DE LEIBNIZ; extraits des manuscrits de la *Bibliothèque royale de Hanovre*. Paris, Félix Alcan, éditeur, 1903, 1 vol. in-4°, XIV-682 p.

Après de remarquables travaux personnels, résumés dans son livre « De l'infini mathématique », M. Couturat semble s'être consacré à la tâche d'augmenter, s'il est possible, la gloire de Leibniz en renouvelant l'interprétation de sa doctrine. Il lui a été donné de pénétrer à son tour dans cette Bibliothèque royale de Hanovre où sont conservés la plupart des manuscrits du grand philosophe; il a profité du zèle avec lequel le bibliothécaire actuel, M. Bodemann, les a classés, et, en les étudiant, il y a trouvé la confirmation de cette découverte qu'il avait déjà faite, à savoir que la métaphysique de Leibniz « repose uniquement sur les principes de sa logique et en dépend tout entière »; il s'est efforcé dans un grand ouvage, intitulé : « La logique de Leibniz » de justifier cette découverte et d'en montrer l'importance. La présente

publication contient précisément l'ensemble des opuscules et fragments inédits sur lesquels est fondée la conviction de M. Couturat, et les plus propres aussi, il n'en doute pas, à nous la faire partager.

C'est un très beau volume, édité avec le plus grand soin, et surtout avec le souci le plus scrupuleux de l'exactitude; on en est même, au premier abord, un peu déconcerté. Ces extraits sont imprimés, en effet, de manière à reproduire autant que possible la physionomie des manuscrits, avec leurs ratures, leurs surcharges, leurs notes marginales; au milieu même du texte, on les retrouve toutes ici, distinguées minutieusement par des signes typographiques conventionnels, parenthèses, crochets, accolades, qui sautent aux yeux et, avant qu'il y soit habitué, embarrassent ou risquent d'embarrasser le lecteur. Et nous ne pouvons, il me semble, nous défendre d'une impression singulière. Il est manifeste que nous avons affaire, dans la plupart des cas, à de simples brouillons, quelquefois même assez négligés pour que l'éditeur soit obligé d'en corriger dans ses notes les fautes, et nous hésitons entre l'admiration respectueuse, sans doute, que nous inspire le grand esprit dans l'intimité duquel on nous force ainsi de pénétrer, et je ne sais quel sentiment de gêne à le surprendre dans l'élaboration de pensées auxquelles on n'est pas sûr qu'il ait donné la forme définitive. De plus, ces opuscules et ces fragments sont de longueurs très différentes; de véritables traités sont séparés par de simples phrases, des *coupons*; ailleurs ce sont des ébauches ou des fragments, soit de tableaux renfermant les diverses figures du syllogisme avec des schèmes à la manière déjà des représentations géométriques d'Euler, soit de listes de définitions préparées pour une encyclopédie qui ne devait jamais s'achever. Un amas de documents en français et en latin sans ordre, ou du moins dans l'ordre encore factice donné à ces manuscrits par M. Bodemann, et auquel M. Couturat, empêché de mieux faire pour de bonnes raisons, a remédié, du moins, en joignant à un *Index nominum et rerum* très complet, deux tables, l'une systématique, qui est, d'après les sujets traités, la véritable classification de ces fragments; l'autre, chronologique, pour ceux du moins dont on connaît la date.

Tel qu'il est, ce volume nous donne déjà une idée de ce que sera la grande édition projetée des œuvres complètes de Leibniz, avec cette différence toutefois qu'elles y seront, sans doute, publiées dans leur ordre chronologique. Cet ordre, en effet, il ne sera possible de le déterminer, comme le dit M. Couturat dans sa très intéressante préface, que lorsque l'on aura fait un recensement complet; par le rapprochement et la comparaison de tous les matériaux, il est permis d'espérer qu'on arrivera à découvrir, au moyen de ceux qui sont datés, à quelle époque se rapportent ceux qui ne le sont pas. Mais cette édition, dans le cas où l'Association internationale des Académies qui l'a entreprise voudrait qu'elle fût vraiment complète, exigerait, paraît-il, une

centaine de volumes. La plupart de ces volumes ressembleront, probablement, à celui qui nous occupe; ils seront composés, *le plus souvent*, de simples fragments; ils nous rendront ce que *Leibniz* appelait lui-même « le tas de mes vieux papiers » (Erdmann, 676), et, s'il n'est pas certain que sa gloire y gagnera beaucoup, nous aurons du moins la satisfaction de nous dire qu'on n'a pas laissé inédite une seule ligne d'un des plus grands génies dont s'honore l'humanité. Reste à savoir ce que nous y gagnerons nous-mêmes, c'est-à-dire si nous parviendrons ainsi à mieux comprendre sa pensée.

Selon M. Couturat, les éditions qu'on nous a données jusqu'à présent sont toutes le résultat d'un choix purement arbitraire, et les plus considérables sont, comme on peut en juger, d'une étendue fort médiocre en comparaison de celle qu'on nous prépare. Selon Leibniz lui-même, les œuvres qu'il a données au public contiennent seulement, au prix de ce qu'il a écrit, une faible part de sa doctrine, et il parle même de démonstrations qu'il garde par devers lui pour ne pas « les prostituer au vulgaire ». Mais alors, à prendre les choses à la rigueur, nous devrions, jusqu'à l'apparition de l'édition promise, suspendre notre jugement et demander à l'auteur de la « Logique de Leibniz » de quel droit il nous affirme que nous avons affaire à un *panlogisme*. Il convient, il est vrai, que « chez un philosophe comme Leibniz, *tout est dans tout* et tout tient à tout ». Mais alors ce que nous connaissons déjà se prête à toutes les interprétations possibles, suffit à les justifier, et le surplus n'a qu'un intérêt, ce n'est pas pour la rabaisser, de curiosité purement historique. Aussi bien est-ce en étudiant les œuvres déjà connues de Leibniz que M. Couturat, tout le premier, avait découvert les raisons d'interpréter, comme il le fait, la pensée de ce philosophe; dans l'immense trésor des manuscrits de Hanovre, il a eu « la bonne fortune » de mettre la main sur les opuscules et fragments qu'il nous donne aujourd'hui et qui s'accordent avec cette interprétation. D'autres, en Angleterre, en Allemagne, de l'étude des œuvres imprimées ont tiré des conclusions différentes, et il est à supposer que le même trésor ne leur fournirait pas, avec moins de générosité, des subsides pour leurs campagnes. On se rappelle malgré soi cette phrase de l'ancien élève de J. Thomasius dans une lettre adressée à son maître : « Ego vero non dubito esse aliqua loca Aristotelis quæ huc trahi torquerire possint, sed tamen ea infinitis aliis ejus confessionibus obrui puto » (Erdm., 51). Seulement le dénombrement des prétendus *aliqua loca* et des *infinitæ confessiones* serait ici l'occasion de discussions interminables.

La meilleure interprétation de l'œuvre philosophique de Leibniz est assurément un objet digne de recherche; mais il n'offre qu'un intérêt historique. A entendre cette œuvre comme l'a fait M. Couturat, et de l'aveu même de ce commentateur, elle a manqué, presque sur tous les points, le but qu'elle s'était proposé. La lecture de *La Logique de Leibniz* est, à ce point de vue, singulièrement instructive. Et à plus

forte raison a-t-elle échoué, si la métaphysique, comme quelques-uns le voudraient, y fournit à la logique même son point de départ. On ne comprendrait plus aujourd'hui ce reproche fait à Descartes : « Il a détourné les philosophes de la considération de la sagesse divine dans les choses, qui, à mon avis, doit être le plus grand but de la philosophie » (Erdm., 139), ou cette façon de s'opposer à Newton : « Il croit que la force de l'Univers va en diminuant, comme celle d'une montre, et a besoin d'être rétablie par une action particulière de Dieu; au lieu que je soutiens que Dieu a fait les choses d'abord, en sorte que la force ne saurait se perdre » (Erdm., 735). On pourrait citer beaucoup d'autres passages par où il paraît surabondamment que, dans cette philosophie, l'idée de Dieu, si elle joue un autre rôle, ne tient pas moins de place que dans celle de Spinoza et n'entraîne pas avec elle beaucoup moins d'incohérences. Mais peu importent l'inexactitude des solutions proposées par Leibniz et son insuccès dans la plupart de ses tentatives! Ce qui le met hors de pair c'est une extraordinaire richesse d'idées générales jointe à sa prodigieuse érudition. On ne sait, en vérité, à quelle science n'a pas frayé la voie ce génie encyclopédique et encyclopédiste, aussi soucieux de l'histoire que capable de pressentir et d'organiser, dans tous les sens, les recherches futures. Mais il se faisait illusion sur la possibilité de les faire aboutir bientôt. Le temps, dans certains cas, par exemple après qu'il eut rêvé presque toute sa vie d'une langue universelle, devait ébranler cette sorte d'optimisme. On pourrait dire que sa nature était tout l'opposé de celle de Descartes : autant celui-ci avait de gravité méditative et de netteté dans l'esprit, autant celui-là était emporté en de continuelles intuitions, que le mot fulgurations rend assez bien, et qui n'étaient pas toujours exemptes de chimères.

Et peut-être, pour cette raison, n'est-il aucun philosophe dont les œuvres même les plus inachevées, et jusqu'à ces bouts de papier qui ont gardé quelque parcelle de sa pensée, méritent davantage d'être publiées. M. Couturat, en choisissant les opuscules et fragments qui se rapportent à la logique, nous a déjà permis de mieux comprendre ce qu'il y avait à la fois de divination et d'aveuglement, si l'on ose ainsi parler, dans l'esprit de Leibniz. S'il est, en effet, sur certains points, le précurseur de ces logiciens que le progrès incessant de la réflexion sur les mathématiques a suscités de nos jours et qui sont en passe, dit-on, de renouveler de fond en comble l'œuvre, si longtemps réputée parfaite, d'Aristote, ses ébauches interminables ou d'une nouvelle théorie des modes et des figures, ou de listes de définitions pour une encyclopédie qu'il ne fera jamais, font assez voir combien il se trompait sur la possibilité d'achever ce qu'il avait entrevu. Mais que de pensées ingénieuses et fortes n'y trouvons-nous pas, et que de projets aussi qui ont été repris et dont nous lui devons, le plus souvent sans le savoir, le bénéfice! Il faut savoir gré à l'éditeur de ce beau volume, et, quelle que soit la valeur de son interprétation de la philosophie leibnizienne,

du service qu'il nous a rendu en nous permettant de mieux connaître la source, en perpétuelle ébullition, d'où cette philosophie est sortie.

A. PENJON.

KANT' S GESAMMELTE SCHRIFTEN. Édit. de l'Acad. des Sc. de Berlin., t. IV, 1 vol. in-8° de VIII 652 p., Berlin. Reimer, 1903.

Le tome IV des *Œuvres*, qui nous est donné aujourd'hui par l'Académie de Berlin, est en même temps le tome IV de l'ensemble de l'édition. Il renferme : 1° la première édition de la *Critique de la Raison pure*, y compris les *Paralogismes*, mais sans l'*Antinomie*, l'*Idéal* et la *Méthodologie*; 2° les *Prolégomènes*; 3° le *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*; 4° les *Principes métaphysiques de la science de la Nature*. La *Critique* et les *Prolégomènes* ont été confiés à Benno Erdmann, le *Fondement* à Paul Menzer, les *Principes* à Aloïs Höfler. Les éditeurs ont rejeté à la fin du volume leur commentaire et leur appareil critique. Les remarques sur l'orthographe, la ponctuation et les particularités de la langue sont d'Ewald Frey. — Benno Erdmann, en se basant sur la *Correspondance* de Kant, retrace les origines de la *Critique*, distingue les deux périodes que l'idée maîtresse de cette Critique a traversées, montre comment le plan de Kant s'est restreint peu à peu, puisque le premier dessein de l'ouvrage comportait un système de métaphysique et que plus tard, placé au point de vue criticiste, Kant englobait dans son œuvre les principes du sentiment, du goût et de la moralité En ce qui concerne les *Prolégomènes*, il se réfère également à la *Correspondance*, et il n'insiste pas sur les difficultés relatives au plan de l'ouvrage. — Paul Menzer expose les diverses origines assignables au *Fondement de la Métaphysique des Mœurs*, mais il n'arrive pas à résoudre catégoriquement la question des rapports de cet essai, soit avec l'*Anti-critique* projetée par Kant contre le *Cicéron* de Garve, soit avec la *Critique de la Raison pratique*. Il semble que Kant ait eu primitivement le dessein d'écrire une *Métaphysique des Mœurs* et non un essai préparatoire à cette Métaphysique.

J. SEGOND.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Archiv für systematische Philosophie.

Tome VIII (1902), 514 p.

F. TÖNNIES. *Digression sur la théorie de l'histoire.* — Retour de l'auteur sur le livre de RICKERT qu'il n'avait jugé précédemment que d'après des comptes rendus, entre autres celui de BARTH, contre lesquels RICKERT a protesté : la lecture du livre original n'a pas modifié son opinion. La thèse qui semble se faire jour à travers les critiques de l'auteur est que l'histoire est une science et non une simple description, et qu'il faut admettre un déterminisme des faits historiques comme de tous les autres.

A. GROTENFELT. *Sur l'appréciation en histoire.* — Très intéressante étude. L'impossibilité pour l'historien, si impartial et objectif qu'il veuille être, de raconter tous les faits, nécessite un choix, et par suite une appréciation. N'est-ce pas une porte inévitablement ouverte au parti-pris? Après avoir critiqué différents critères, l'auteur conclut provisoirement qu'il se produit dans l'esprit de l'historien, par le fait même de ses travaux, une accommodation entre ses tendances personnelles et celles de l'époque qu'il étudie, d'où une attitude qui lui permet de trouver instinctivement le principe d'appréciation de l'importance des faits : c'est en cela que consiste le « sens historique ».

E. PATRINI. *Sur la possibilité des sentiments sympathiques.* — En dehors des emplois vagues, le mot sympathie a deux sens : son sens étymologique, part prise aux émotions agréables ou pénibles d'autrui ; et sentiment pour autrui en vue de lui-même, synonyme d'altruisme. L'explication de la possibilité de la première forme repose sur celle de la seconde. L'auteur critique d'une façon pénétrante les diverses théories proposées, en particulier celle de HÖFFDING ; mais sa théorie personnelle, malgré de fines analyses, reste flottante : les sentiments sympathiques seraient les sentiments à l'égard d'un objet comme constituant un tout en soi.

J. v. D. HEYDEN-ZIELEWICZ. *Le sentiment de l'ordre intellectuel et sa signification pour la psychologie de la connaissance.* — L'auteur analyse les sens différents où l'on peut parler de ce sentiment, et en distingue deux formes principales : le besoin de totalisation, la gêne en présence du fragmentaire (sentiment *holistique*, auquel se rattache au point de vue de la connaissance l'aspiration à la causalité), et le senti-

ment *oligistique* ou tendance à la systématisation et à la simplification. L'auteur examine le rôle dans les sciences, la philosophie, la morale, la sociologie, de ces deux tendances, soit isolées, soit combinées, et leurs conflits : leur union est la condition du génie scientifique. — Étude très intéressante, montrant le rôle de la vie affective dans les opérations intellectuelles.

H. RICKERT. *Sur les devoirs d'une logique de l'histoire.* — A l'occasion de l'article de TÖNNIES analysé ci-dessus, l'auteur énonce ses idées directrices sur l'histoire. Toute science empirique a à former des concepts au sujet du donné; mais ces concepts sont de deux sortes, soit généraux (histoire naturelle), soit particuliers (histoire). La différence entre ces deux ordres de sciences et les méthodes correspondantes porte, non sur l'objet, mais sur le point de vue d'où on l'envisage; la question de la liberté des actions humaines n'a rien à voir avec la méthode historique. Si l'histoire étudie le général, ce n'est pas dans le sens de concept universel, mais dans celui de complexité du milieu de l'individu étudié.

S. WITASEK. *Valeur et beauté.* — Le sens du mot valeur n'est pas le même pour l'esthétique et la logique que pour la morale. Le beau a une valeur pour l'esthétique parce qu'il en est l'objet, tandis que la moralité est l'objet de l'éthique parce qu'elle a une valeur. Pour la morale seule l'essence de l'objet est constitué par sa valeur; en esthétique et en logique, la valeur est, non l'essence de l'objet, mais une conséquence de cette essence, qui est pour l'objet esthétique la capacité d'exciter du plaisir. De la théorie de COHEN d'après laquelle la valeur purement esthétique est la valeur d'un objet en lui-même, valeur qui est elle-même l'objet d'une appréciation et se rapporte à des fins supra-individuelles, l'auteur ne retient que la première partie.

A. DREWS. *Sur la question de l'essence du moi.* — Comparaison des idées énoncées par l'auteur dans *le moi comme problème fondamental de la métaphysique* (1897) avec celles de WOBBERMIN dans *Théologie et Métaphysique* (Berlin, 1897). Le donné de l'expérience interne n'est qu'un phénomène; nous n'avons pas une intuition de l'essence de la réalité, qui consiste dans la volonté, l'inconscient au sens de HARTMANN. La théorie de WOBBERMIN vient uniquement de l'impossibilité pour un chrétien d'admettre cet inconscient.

E. BULLATY. *Le problème de la conscience.* — Ces deux articles, qui font suite à ceux que l'auteur a publiés dans l'*Archiv* en 1900 (cf. *Revue philos.*, n° d'août 1901) traitent de l'expérience. Il n'y a pas dans la perception contact immédiat du sujet et de l'objet (rejet des théories perceptionnistes). La perception, résultant d'une limitation de notre activité propre, a donc une cause extérieure à notre conscience; une théorie de la perception doit prendre pour point de départ le dualisme du sujet et de l'objet. Dans la conscience nous entrons en relation immédiate avec le substrat du moi, et cette immédiateté, qui consiste dans la capacité de ce substrat de se développer de soi-même,

spontanément, est la condition de l'expérience que nous en avons. La perception extérieure ne présente pas ce caractère immédiat, ce qui empêche de voir en elle la source de l'expérience. La conscience est la source, et non un objet de l'expérience, et il n'y a pas lieu de parler d'a *priori*. Le dualisme du sujet et de l'objet est d'ordre, non métaphysique, mais épistémologique, et conduit à un monisme ontologique. Les conditions épistémologiques de l'expérience s'opposent à une solution psychologique du problème de la conscience et exigent la transformation du psychologisme en criticisme.

A. Zucca. *La solution de la grande énigme* (en italien). — Cette grande énigme est la question de la raison d'être de l'homme, de son rôle dans l'univers. Il s'agit de concilier ces contradictoires, l'individu et l'infini, de légitimer l'aspiration incessante de l'humanité vers l'infini. L'infini est le moi lui-même en tant qu'il est conscient de l'objectivation infinie effectuée par d'innombrables créatures. La vie individuelle n'a d'autre raison d'être que cette réalisation de l'infini.

J. Petzoldt. *La nécessité et l'universalité du parallélisme psychophysique.* — (A l'occasion du livre de Schuppe, *L'union du corps et de l'âme* [Wiesbaden, 1902] que l'auteur juge ne l'avoir pas compris). Distinction très juste entre le sens psychologique et le sens métaphysique du parallélisme psycho-physique. Les concepts de mesure et de causalité ne sont pas applicables aux états psychiques (longue digression sur le sens de la notion de causalité). On ne peut trouver pour aucun état psychique d'élément psychique qui le détermine d'une manière nécessaire : la vie psychique est discontinue (*mosaïkartig*). Il ne peut donc y avoir parallélisme entre la série physique déterminée et la série psychique indéterminée. Le parallélisme psycho-physique est analogue au parallélisme psychique (relation de fonction) qui existe entre la vitesse d'un corps qui tombe, le temps de la chute et l'espace parcouru.

O. L. Umfrid. *Solution de l'énigme du monde.* — Comme l'indique un sous-titre, l'auteur reprend à son compte les vues de K. C. Planck (1819-1880), notamment d'après son *Testament d'un Allemand* (1880). « Le commencement et la fin du monde ne peuvent être que l'unité, non l'unité logique, mais l'unité réelle, l'identité du différent, le centre de la surface ou de la périphérie. » (P. 383.)

A. Guesnon. *Raison pure et métaphysique* (en français). — Collection de citations destinées à montrer les idées directrices de la philosophie de M. Evellin.

K. Twardowski. *Sur les soi-disant vérités relatives.* — Critique du relativisme, au sens (différent de celui qu'il a quand on applique ce mot à la doctrine de Spencer) qu'il n'y a pas de vérités absolues, que tout jugement est tantôt vrai, tantôt faux. Des exemples empruntés notamment aux lois morales et aux théories scientifiques montrent qu'il y a là une erreur résultant de la confusion entre le jugement et l'expression abrégée et approximative qu'il prend dans le langage. Tout

jugement, en soi, c'est-à-dire si l'on détermine expressément les conditions (qu'elles soient ou non réalisées ou réalisables) qu'il implique, garde partout et toujours, soit sa vérité, soit sa fausseté.

P. SCHWARTZKOPFF. *Emphysique et non métaphysique.* — La chose en soi n'est pas inconnaissable. Il faut concilier KANT et SPINOZA, PARMÉNIDE et HÉRACLITE, le Christianisme et les Védas. Il faut, avec KANT, refuser aux réalités la spatialité, mais leur reconnaître la causalité, qui implique le temps; par là on rend aux choses leur individualité, leur vie individuelle qui n'exclut pas, mais appelle la vie universelle. « L'universalisme individuel doit être la philosophie de l'avenir. » Référence aux ouvrages de l'auteur : *Démonstration de l'existence de Dieu* (Halle, 1901) et : *La vie individuelle et universelle* (Halle, 1903).

Dr D. KOIGEN. *L'Isolement.* — Étude très intéressante des facteurs qui contribuent à provoquer le sentiment d'isolement, défini le sentiment de l'impossibilité d'un contact psychique avec autrui; l'auteur passe successivement en revue les facteurs sociologiques généraux et spéciaux à notre époque, les facteurs d'ordre intellectuel, les facteurs anthropologiques. J'aime moins la fin, où il recherche le principe commun et comme le fondement métaphysique de ces diverses formes d'isolement.

M. SMITH. *Nature de la connaissance* (en anglais). — « La connaissance du moi est donnée dans chaque élément de l'expérience consciente, et la connaissance du non-moi, quand elle est possible, est donnée dans la reproduction de l'expérience du non-moi. » (P. 483.)

G.-H. LUQUET.

La « Société libre pour l'étude psychologique de l'Enfant » met à l'étude, pour l'année scolaire 1903-1904, un certain nombre de questions d'éducation. Toute personne, professeur, instituteur, médecin, avocat, etc., père ou mère de famille, sociétaire ou non, qui s'intéresse à ces sortes de travaux, pourra demander ces questions à M. Boitel, secrétaire général de la Société, 69, rue de Turbigo, Paris.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.



LA SCIENCE POSITIVE DE LA MORALE

Le livre récent de M. Lévy-Bruhl sur *La Morale et la Science des Mœurs* vient appeler à nouveau l'attention sur l'un des mouvements intellectuels les plus intéressants de notre temps, — l'élaboration d'une forme nouvelle et, dit-on, scientifique, de la morale. Déjà M. Durkheim, dans une suite d'articles qu'on n'a pas sans doute oubliés [1], nous avait montré comment la science positive de la morale avait été préparée en Allemagne par les travaux d'un certain nombre de juristes et d'économistes et comment on en pouvait trouver déjà une ébauche, encore un peu incertaine, dans l'*Ethique* de M. Wundt. Le même auteur avait tenté, à son tour, dans sa thèse sur *La Division du Travail social*, une application plus correcte de la nouvelle méthode. Plus récemment M. Bouglé [2], nous initiant au conflit des méthodes dans l'élaboration des diverses sciences sociales en Allemagne, faisait connaître aux lecteurs français la critique pénétrante, sinon toujours très nette, dirigée par M. Simmel contre l'esprit et les procédés de la morale traditionnelle. Ainsi s'est répandue peu à peu en France une nouvelle conception de la science de la pratique. C'est cette idée que M. Lévy-Bruhl s'est proposé, dans son dernier livre, de préciser et de justifier à loisir. C'est cette idée que nous allons reprendre à notre tour, pour en dégager la signification et l'origine, mais non pour en retracer l'histoire. Si nous croyons utile, en effet, de la rattacher, pour la bien comprendre, aux méthodes ou aux doctrines dont elle est une application ou un élément, nous ne songeons pas pour cela, — trop de documents nous feraient défaut, — à en suivre minutieusement l'évolution depuis les premières traces qu'on en pourrait relever dans les écrits des sociologues allemands ou français jusqu'à la forme sous laquelle elle nous est aujourd'hui présentée. Nous aurons assez à faire, on va bien le voir, à en déterminer le contenu avec quelque précision.

Car c'est une chose étrange qu'autant il y a d'auteurs qui en font l'apologie ou qui prétendent en donner des essais, autant il y a de

1. *Rev. phil.*, 1887.
2. *Les sciences sociales en Allemagne* (Paris, F. Alcan).

conceptions ou de méthodes de cette nouvelle science. Comme le nuage où Polonius reconnaissait, au gré d'Hamlet, une belette ou un éléphant, ainsi l'idée d'une science positive de la morale prend docilement toutes les formes. Nous-mêmes, qui voudrions la juger, dans quelle doctrine la reconnaîtrons-nous? A dire le vrai, dans aucune expressément. Cette conception n'existe encore qu'en puissance : elle se trouve virtuellement, à l'état d'esprit, de tendance, dans les doctrines qui croient l'exprimer et qui toujours la dénaturent, en la mêlant de toutes sortes d'éléments étrangers ou même contradictoires. Elle n'en est pas moins, à titre d'esprit, quelque chose de très réel, de très vivace et d'assez inquiétant, sur quoi il convient de porter au plus vite la lumière. Il est temps, ce nous semble, que la vraie signification des tendances qu'expriment tous ces essais soit enfin dégagée et que par delà les questions de méthode et de définition, en apparence indifférentes à la pratique, on voie clairement où s'acheminent ces doctrines, assurément sans y viser, et qu'il n'y va pas moins en tout ceci que de la liberté de la pensée et de la conscience. Le sort de ces droits essentiels nous paraît, en effet, solidaire — on en verra tout à l'heure la raison — de la fortune du rationnalisme. Or l'indépendance et l'autorité de la raison n'ont pas moins à craindre du positivisme qui tend à la réintégrer dans l'histoire et à en réduire les lois à des formes passagères de la vie sociale que du mysticisme qui, sous prétexte de la libérer, l'affranchit même de ses propres règles et n'arrive ainsi qu'à la soumettre à l'autorité d'une inspiration transcendante et mystérieuse. Autorité sociale, autorité divine, l'une vaut l'autre, à notre sens; et ni l'une ni l'autre ne nous disent rien qui vaille. La seule différence à faire entre ces deux doctrines, c'est que l'une compromet principalement la science et ses certitudes, tandis que l'autre ruine la conscience et ses obligations. C'est pourquoi après avoir défendu, dans une étude précédente, la science contre le mysticisme, il ne nous déplairait pas aujourd'hui de prendre la défense de la conscience contre le positivisme. Si l'urgence de cette tâche est médiocrement évidente, cela tient précisément au vague où flotte encore l'idée d'une science positive de la morale. C'est pourquoi notre principal objet sera de la définir et de la caractériser.

I

Il n'y a pas encore bien longtemps, les moralistes, s'il ne s'entendaient pas sur le choix du principe de la vie morale ou même sur la méthode à suivre pour le déterminer, ne laissaient pas de se

trouver d'accord tout au moins sur la fonction de la science morale ou même sur les principes (ou postulats) que suppose l'idée d'une telle recherche. — Tous admettaient d'abord, quitte à interpréter ce fait très diversement, la distinction, dans l'ordre pratique, du fait et du droit, du réel et de l'idéal. Ils mettaient d'un côté l'homme naturel ou la vie réelle, avec ses tendances, ses affections, ses habitudes et, de l'autre, la conception d'une manière de vivre plus haute, plus belle, plus noble, plus digne de l'homme, au nom et sur le modèle de laquelle il leur semblait convenable de juger et de rectifier les données de la nature. — Cela les amenait à reconnaître plus ou moins expressément le droit de la raison à intervenir dans la pratique et à lui donner des règles. D'abord c'est toujours la raison qui détermine la fin morale et l'érige en loi. Même quand le moraliste emprunte à l'expérience le principe moral, — le désir du bonheur, par exemple, — il prétend bien, en nous présentant ce désir comme naturel, nécessaire, universel, lui conférer une autorité de droit distincte de l'énergie avec laquelle il s'impose en fait à la volonté de chacun. En tous cas, une fois la fin choisie, on en déduit des règles qui définissent et déterminent la manière idéale de vivre, celle qui est supposée convenir à quiconque voudrait obéir consciemment et intelligemment aux suggestions de sa nature ou plutôt de la nature générale de l'homme. Mais cet homme idéal diffère toujours de l'homme réel auquel s'adresse le moraliste et ce que les règles de la morale ordonnent ou recommandent ne concorde presque jamais avec notre vouloir naturel. Il y a donc opposition entre le jeu spontané des instincts et les prescriptions de la raison et, pour autant qu'on attribue quelque valeur, si médiocre soit-elle, aux règles morales, dans la même mesure on admet un droit de la raison à juger et à rectifier la pratique.

Cette aptitude pratique de la raison rend possible et nécessaire la constitution d'une science morale dont elle détermine du même coup les caractères. La morale a pour fonction de construire, peu importe sur quelles données, l'idéal moral, le concept de la conduite normale et rationnelle, et d'en transformer les conditions en règles appropriées aux diverses circonstances de la vie. Elle se présente donc comme une science normative, qui ne fait pas profession de connaître ce qui est, mais, en s'en inspirant plus ou moins, de déterminer ce qui doit être : elle va ainsi au-devant de la pratique, lui assignant certaines voies et lui en interdisant certaines autres. Sur ce point il n'y a d'autre différence entre un rationnaliste et un empiriste que la manière dont ils conçoivent le rapport des données réelles de la nature à l'idéal moral; mais pour l'un comme pour

l'autre c'est bien à la raison spéculative qu'il appartient de déterminer théoriquement la forme normale de la vie individuelle ou sociale. — La même affirmation du droit pratique de la raison qui justifie l'existence d'une morale rationnelle et normative fonde aussi le droit de la conscience individuelle à l'égard de toute croyance traditionnelle et de toute loi extérieure. S'il y a, en effet, un Bien réel dont la raison soit juge, rien ne prouve, si même le contraire n'est pas plus vraisemblable, que la conscience sociale le reconnaisse toujours sans erreur et que la volonté sociale s'y porte toujours sans défaillance. Il est donc naturel et nécessaire de demander à toute prescription qui nous vient du dehors ses titres à l'obéissance; et, de ces titres l'individu est juge, à ses risques et périls, de cela seul qu'il participe à la raison.

Telle est la conception contre laquelle s'élèvent les partisans de la science positive de la morale. Ces philosophes semblent s'être proposé et réparti une double tâche. Il faut demander particulièrement à MM. Simmel et Lévy-Bruhl de nous démontrer la vanité de la morale théorique et l'inaptitude de la raison à légiférer sur la vie. C'est à M. Wundt et surtout à M. Durkheim qu'il faut demander de nous expliquer et de nous prouver par l'exemple comment une science morale est possible qui s'en tienne absolument aux faits et qui pourtant soit pratique. Mais le contraste est grand, comme on va le voir, de la vigueur affirmative des critiques et de l'incertitude ou des tâtonnements des travaux positifs.

*
* *

La morale traditionnelle a d'abord cela contre elle, nous dit-on, de n'avoir qu'une apparence d'existence. En fait jamais philosophe n'a déterminé ni imposé à la conscience des règles morales au nom de la raison et de ses conceptions théoriques. Tous les moralistes d'une même époque donnent les mêmes préceptes pratiques. Comme ils ne les fondent pas sur les mêmes principes, ce n'est donc pas non plus de ces principes qu'ils les déduisent. Ils les empruntent simplement à la conscience de leur temps et s'efforcent, après, de les justifier. De sorte que, malgré ses prétentions, la morale théorique ne prescrit rien : elle se contente de formuler et de systématiser la morale réelle [1]. Aussi bien le contraire serait impossible.

Où la raison, en effet, prendrait-elle les règles qu'elle prétend imposer à la volonté? Une règle n'est rationnelle, utile et efficace, que si elle se fonde sur la science, c'est-à-dire sur la connaissance

1. Lévy-Bruhl, *loc. cit.*, p. 35-41.

théorique de l'objet qui est la matière de l'action. Pas de médecine certaine, si ce n'est sur les bases de la physiologie et de la pathologie, pour ne parler que de l'essentiel. Mais les règles que donnent les moralistes, sur quelle science les fondent-ils? Dira-t-on que c'est précisément l'objet de la Morale théorique d'établir ces fondements? Mais ce qu'on appelle de ce nom, ce n'est pas une science, à savoir la connaissance systématique d'une réalité; ce n'est qu'une technique plus générale : elle vise à établir la règle fondamentale de la conduite et son objet essentiel, le vrai Bien. Et de nouveau nous demandons sur quelle science s'appuie cette recherche d'une norme générale de l'action. Si l'on peut n'en assigner aucune, il faudra convenir aussi qu'elle ne repose sur rien. Et ce qu'il en faut dire en ce cas ce n'est pas qu'elle est rationnelle, mais simplement qu'elle est chimérique [1]. — On dira peut-être que les moralistes font appel, au moins quelquefois, pour la détermination du Bien, aux données des sciences ou de la philosophie spéculative : pour définir le Bien de l'homme, la fin de sa vie, son rôle dans le monde, ils se règlent sur ce que la raison sait plus ou moins certainement de l'homme, du monde et de la vie. Mais c'est bien avec cette remarque qu'apparaît le caractère arbitraire de la morale théorique. Car enfin que savons-nous de tout cela? Le monde, la vie, ce sont objets de spéculation hasardeuse. L'homme même, s'il s'agit, non d'en affirmer quelque vérité particulière, mais d'en déterminer la nature, nous est-il mieux connu? Cependant le moraliste ne prétend-il pas régler tout la conduite humaine comme s'il connaissait le tout de son objet? En réalité il se donne à lui-même le concept de l'homme et le contenu qu'il lui assigne est déterminé par ses aspirations personnelles ou par les aspirations morales de son milieu. De sorte qu'il postule la doctrine qu'il veut démontrer [2]. — Il en est de même de toutes les conceptions que l'on prend pour principe des déductions morales, de l'idée de la Nature, par exemple, ou encore de celle de la Raison. Rien n'est moins déterminé que ces notions. Tout, en un sens, est dans la nature et c'est une qualité qui ne peut donc rien exclure ou rien imposer. Pour faire de ce concept un critère, il faut de tout nécessité le limiter, et cette limitation, il est inutile d'ajouter qu'étant factice, chacun l'entend à sa manière, selon ses goûts ou ses besoins. Il n'en est pas autrement de l'idée de raison [3]. — D'où sait-on d'ailleurs que la moralité doive se fonder sur la raison ou sur la nature? En prenant son point

1. Lévy-Bruhl, *id.*, chap. I.
2. Durkheim, *Division du travail social*, p. 19 (Paris, F. Alcan).
3. Simmel, d'après Bouglé, *loc. cit.*, p. 52.

de départ dans ces notions, on suppose une certaine conception de la moralité qu'il faudrait d'abord établir. On n'y songe pas, mais c'est là précisément l'office de cette science des mœurs qui doit remplacer l'ancienne morale [1].

Supposons cependant que l'idéal moral puisse être déterminé spéculativement : il resterait toujours à savoir si une telle conception serait applicable à la pratique et surtout si elle pourrait jamais revêtir le caractère d'un devoir. Il faut contester ou plutôt nier l'un et l'autre et reconnaître que la raison n'est pas moins incapable de produire la forme que la matière de la moralité. — D'abord le propre d'une morale théorique, c'est-à-dire rationnelle, est de spéculer sur l'universel. C'est l'homme, par exemple, qu'elle envisage, non tels hommes. Kant fait mieux encore : c'est pour tout être raisonnable qu'il légifère. Aussi toutes les conceptions de ce genre sont-elles condamnées à planer au-dessus de la réalité sans y pouvoir jamais descendre. Car l'homme n'est qu'une abstraction et c'est aux hommes que doit s'adresser le moraliste [2]. Dira-t-on qu'ils sont, au fond, semblables? bien au fond, et en ce sens seulement, qu'ils possèdent les mêmes facultés générales et qu'elles s'exercent en tous selon les mêmes lois abstraites. Mais d'abord selon le degré et la forme de la civilisation ce sont d'autres systèmes d'aptitudes intellectuelles ou morales qui, conformément aux même lois psychophysiologiques, se trouvent constituer les caractères des peuples ou des individus. De sorte qu'il est absurde d'assigner à tous le même idéal moral. Prenez garde encore que, eu égard aux conditions d'existence de l'individu ou de la société, certains devoirs ne seraient pas seulement inexécutables, faute des aptitudes nécessaires, mais ils pourraient devenir mortels [3]. Ce n'est donc pas de la considération de l'homme abstrait ou de la société en général qu'il faut partir pour édifier une morale. C'est dans le réel où il s'ébauche à titre de possible, ou même de futur nécessaire, qu'il faut chercher l'idéal. En d'autres termes, il ne faut pas le construire, mais le constater. — D'autre part appartient-il à la raison d'imposer son idéal comme un devoir? On voit bien que l'on peut, par voie logique, faire glisser l'obligation d'une règle à une autre règle; car, s'il est admis qu'une fin est obligatoire, ce que la raison démontre en être le moyen indispensable devient obligatoire à son tour. Mais il faut un premier devoir [4]. La raison peut-elle le poser d'elle-même, de sa

1. Durkheim, *id.*, p. 20.
2. Lévy-Bruhl, *id.*, p. 67-79.
3. Durkheim, *id.*, p. 21.
4. Simmel, *id.*, p. 46.

propre autorité? C'était sans doute l'avis de Kant. Mais il n'y a qu'arbitraire dans l'idée d'une loi *a priori* purement pratique, c'est-à-dire sans rapport avec la connaissance, sans autre justification que l'autorité avec laquelle elle s'impose. La présenter comme un *fait de la raison* c'est au fond abuser du mot raison et déguiser sous les apparences d'un acte rationnel un simple acte de foi[1]. En réalité le Devoir n'est qu'une abstraction réalisée. Il en est du devoir comme de l'être. Ce ne sont pas là des choses, — mêmes idéales, — mais des qualités ou des *positions* des choses concrètes, marquant leur relation à une certaine attitude de l'intelligence ou de la volonté. C'est pourquoi, nulle raison théorique ne pouvant changer la situation d'un objet ou d'un acte à notre égard, aucun artifice logique ne peut leur conférer le caractère de réalité ou d'obligation. Le premier devoir ne tient son caractère que de causes de fait qui échappent à la conscience et c'est pour cela que le devoir semble mystérieux et sacré. Il appartient d'ailleurs à la science de déterminer ces causes; mais, en cela même, la raison constate ou explique le devoir : elle ne le produit pas[2].

Or voici ce que la science constate et qui achève de démontrer, en l'expliquant, l'impuissance pratique de la raison. Ce n'est pas, quoi qu'il en semble, dans la conscience individuelle, supposée isolée, que se pose le problème moral et qu'apparaissent spontanément les notions de bien et d'obligation. C'est dans la relation de l'individu à la société, et plus particulièrement dans l'opposition du vouloir individuel au vouloir collectif[3]. Les lois morales sont des modes d'action que le corps social impose aux individus sous la menace de sanctions matérielles ou morales. C'est de ces sanctions que naît l'obligation. Par là s'expliquent les conflits des devoirs et l'hétérogénéité de la morale réelle[4]. Nous appartenons en effet à des groupes sociaux multiples dont les intérêts et la volonté sont naturellement autres et notre conscience est comme déchirée entre ces obligations contradictoires qui ne sauraient être résolues logiquement puisque la logique n'est pour rien dans leur production. Si, en effet, tels modes d'action sont passés en coutumes obligatoires, ce n'est pas pour des raisons dont la volonté sociale aurait eu conscience, pour des considérations d'utilité, par exemple. Ces modes d'action sont nécessités en fait par les circonstances de la vie qui rendent tels actes plus faciles ou tels objets plus souhaitables, ou

1. Lévy-Bruhl, p. 58.
2. Simmel, *loc. cit.*, p. 45-47.
3. Durkheim, *id.*, *passim*.
4. Simmel, p. 55-58.

encore qui suscitent *mécaniquement* tels besoins ou telles habitudes [1]. La volonté collective s'écarte de certains actes ou s'y porte, sans savoir ni pourquoi ni comment, sous l'influence des pressions extérieures ou sous la poussée de son propre passé. C'est pourquoi il est vain de demander aux règles de la morale réelle de se justifier en droit, puisqu'elles ne sont que des faits. Il est absurde de s'isoler par la réflexion (or c'est l'attitude de quiconque entreprend une morale théorique) du milieu social pour considérer la nature intrinsèque des actes et pour raisonner sur ce qui est bon ou mauvais en soi et absolument : puisqu'une action n'est pas obligatoire parce qu'elle est bonne, mais elle est bonne parce qu'elle est obligatoire, c'est-à-dire imposée par la volonté collective, irrationnelle en ses démarches.

Cette absurdité d'une justification et surtout d'un établissement théorique des règles morales apparaîtrait bien plus irrésistiblement encore, si l'on voulait considérer avec quelque attention la simple idée de la pratique, dont le concept doit évidemment régler toute recherche sur la morale. La psychologie établit que toute action a son principe dans une tendance et que la simple connaissance est impuissante à susciter une volition. Elle n'y réussit qu'autant qu'elle indique les moyens propres à réaliser les fins que déjà nous souhaitons. Elle dérive seulement nos désirs préalables vers des objets nouveaux. Donc aucune connaissance ni de notre nature, ni de la nature des choses ne peut, par elle-même, abstraction faite de nos désirs constitutifs, orienter la volonté et lui imposer un idéal capable de la soumettre et de la fixer. Il est donc vain de délibérer sur ce qu'il faut vouloir raisonnablement [2] : on ne délibère que sur les moyens. Les convictions pratiques ne relèvent pas de la discussion. Ce sont des faits qu'il faut prendre comme tels, quitte à les expliquer, ou même à les modifier par une thérapeutique appropriée. Le pouvoir de la réflexion ne va qu'à constater et à exprimer nos croyances ou nos volontés instinctives. Elle leur est ce que l'ombre est au corps. Tout au plus peut-on dire qu'en certains cas elle projette devant nous sous une forme consciente et idéale ce qui n'était encore que le terme indistinct de notre activité spontanée. Cette fin réelle qu'elle met ainsi en lumière, nous croyons que nous la désirons pour sa beauté, alors qu'elle n'est belle que de l'intensité de notre désir. C'est par l'effet de ce mirage que nous nous persuadons que la raison nous dirige, qu'elle a son idéal et qu'elle nous l'im-

1. On reconnaît ici la thèse particulière de M. Durkheim, et son aversion des considérations téléologiques.
2. Espinas, *Philosophie sociale du XVIII[e] siècle*, p. 10-22.

pose. Mais la science de la vie morale dissipe cette illusion et met fin du même coup aux prétentions de la morale rationnelle et constructive. Cette morale ne peut être, à la bien entendre, qu'un effort, d'ailleurs naturel et légitime, de la raison réfléchie pour se rendre compte des règles adoptées spontanément, et pour rendre intelligible la pratique d'une époque en l'unifiant dans un concept général[1]. Si d'ailleurs elle y peut réussir et faire tenir dans les limites d'un unique concept les pratiques hétérogènes d'une époque ou d'un peuple, c'est une question[2]. Mais alors même qu'elle y réussirait, encore ne serait-elle que la systématisation et non la justification de la morale réelle.

*
* *

Cette condamnation de la conception ancienne de la morale en produit et en justifie du même coup une conception nouvelle et plus sérieuse. Ni savants ni philosophes ne doivent prétendre à déterminer les règles légitimes de l'action. Il n'y a pas à faire la morale; elle se fait d'elle-même et sans nous[3] : notre tâche et notre puissance ne vont qu'à la comprendre. La science morale ne sera désormais que la physique des mœurs. Elle cherchera dans l'histoire et dans la comparaison des civilisations les vraies raisons ou plutôt les vraies causes des coutumes et des lois; elle nous en expliquera la fonction et nous rendra ainsi la morale du présent comme celle du passé, intelligible et respectable. Mais, réduite à la connaissance de ce qui est, pourra-t-elle nous être encore de quelque utilité pratique? C'est sur ce point que se divisent les nouveaux moralistes, dont les uns renoncent tout à fait à diriger l'action, tandis que les autres croient pouvoir encore y prétendre; mais les premiers rendent nécessaire par leur abstention la morale qu'ils condamnent, tandis que les seconds, par la force même des choses, y reviennent insensiblement.

De ces moralistes, il en est un qu'il ne faut rappeler que pour mémoire : c'est M. Wundt. M. Durkheim le cite comme un précurseur. Acceptons-le, si l'on y tient, en cette qualité; mais tout au plus pourrait-on voir dans son *Éthique* une transition entre l'ancienne et la nouvelle méthode. M. Wundt s'est proposé de demander à l'histoire et à l'ethnologie comparée de nous faire connaître la fonction et le principe de la moralité humaine, telle qu'elle se manifeste,

1. Lévy-Bruhl, p. 83-90.
2. Durkheim, *id.*, p. 5-14.
3. Lévy-Bruhl, p. 99, p. 192.

identique en son fond, à travers les variations des mœurs et des législations. Il lui a paru que, si l'on pouvait dégager, par une analyse vraiment scientifique, le concept de la moralité, comme fonction constitutive de la vie humaine, rien ne serait plus légitime que d'apprécier, d'ordonner, de compléter, d'après cette idée, les règles actuelles de la conduite. — Il importe assez peu pour caractériser cette conception de la science morale de savoir quelle idée M. Wundt est arrivé à se faire de la moralité et de son principe. Que cet auteur ait tort ou raison d'affirmer que la morale (entendez l'ensemble des règles réelles de la conduite) résulte de l'effort que fait l'homme pour trouver un objet durable où il puisse s'attacher et goûter un bonheur qui ne soit pas passager; — qu'il interprète l'histoire bien ou mal en nous racontant comment l'homme, après s'être dépris de lui-même, a cru trouver ce bien tour à tour dans la famille, la cité, la patrie et comment il commence aujourd'hui à jeter les yeux au delà, sur l'humanité — qu'il ait enfin le droit, que lui conteste M. Durkheim, de postuler qu'un seul et même idéal se développe à travers toutes les morales positives; — c'est ce qu'il est tout à fait inutile d'examiner ici. Car la seule considération du plan et de la méthode de son *Éthique* suffit à montrer que cet ouvrage ne répond pas aux exigences d'une science vraiment positive de la morale. En expliquant ces devoirs par l'idéal qui les suscite, M. Wundt pense bien les légitimer. Il se sert de la notion de la moralité humaine et de sa fin comme d'un critère pour séparer, dans la confusion des pratiques réelles, ce qui est dans le sens du développement normal de l'humanité de ce qui n'est qu'erreur ou déviation. Il en fait encore un principe de classification, d'organisation hiérarchique des règles morales. Mais, en tout cela, que fait autre chose M. Wundt que d'appeler la raison à juger des devoirs pour les admettre, ou les rejeter, ou leur attribuer une valeur inégale. C'est toujours l'ancienne méthode et la seule différence entre la morale naturaliste et celle de M. Wundt, c'est que c'est ici l'histoire et l'observation de l'humanité, tandis que là c'est la psychologie et l'observation de l'homme qui sert de base à la recherche et qui est supposée révéler le principe moral.

N'est-ce pas pour la rendre pratique que M. Wundt a laissé, comme le lui reproche M. Durkheim [1], régresser la conception de la science positive de la morale? Aussi comprend-on que d'autres partisans de la nouvelle science déclarent nettement, comme M. Simmel [2] que de l'Éthique, en tant que science, il ne sort pas un devoir nou-

1. *Rev. phil.*, 1887.
2. Simmel, d'après Bouglé, p. 64.

veau. La science constate les fins effectivement poursuivies par les hommes à tel moment : elle n'en recommande aucune. La détermination d'une fin et des devoirs qui s'ensuivent est affaire de sentiment. C'est d'eux-mêmes, ou à l'exemple et sur les conseils d'un réformateur pratique, que les peuples modifient leur orientation morale : le vouloir d'un seul pouvant, par contagion, devenir le vouloir de tous. Le savant constate ces résolutions, il en suit les progrès, il en détermine, s'il le peut, les causes; mais il ne se propose ni de les produire, ni de les empêcher.

C'est bien là, au fond, malgré quelque indécision, la pensée de M. Lévy-Bruhl. Toutes les réflexions de ce philosophe sont fondées sur une conception originale des règles morales, assimilées aux diverses techniques que constitue peu à peu le progrès de la civilisation : elles forment la technique sociale, l'art d'assurer la conservation, le bon ordre, la prospérité des sociétés. — Dans son évolution, toute technique est soumise à cette loi qu'elle est d'abord un système de règles superstitieuses et inefficaces ou de procédés empiriques dont l'observation a montré l'utilité en certains cas. Mais à mesure que progresse la science de l'objet sur lequel ces procédés doivent agir, — le corps humain, par exemple, et ses fonctions, s'il s'agit de la médecine, — on voit apparaître peu à peu des moyens d'action nouveaux et efficaces qui remplacent les pratiques anciennes, tombées en désuétude. Ainsi se constitue progressivement un art rationnel, c'est-à-dire un ensemble de procédés issus de la science, faisant corps avec elle et la prolongeant dans la pratique. En tout cas nulle technique ne fait l'objet d'une recherche spéciale, qui spéculerait sur la fin générale où elle vise pour en déduire les moyens propres à la réaliser. Le médecin ne raisonne pas sur la santé en général et sur les moyens de la conserver ou de la rétablir; mais l'observation de telle maladie lui apprend quels procédés peuvent la prévenir ou la guérir. Les besoins ou les fins auxquels répondent les techniques sont des données de la réalité : on n'en raisonne pas. Mais les sciences, en se développant, nous indiquent les moyens des fins diverses que nous pouvons nous proposer. — Il n'en est pas autrement de cette technique qui est la morale. Les règles qui la constituent sont d'abord empiriques ou superstitieuses. Il est à croire que a science des réalités sociales nous donnera pour les remplacer des procédés mieux fondés. Comme se forme progressivement l'art médical rationnel, on verra se former plus lentement — la science étant ici plus difficile — un art moral rationnel. Ces procédés, ou règles, nés de la science sociale, s'établiront en coutumes ou en lois, selon les besoins des sociétés. En tant que données de la science et

justifiés par elle, ce sont de simples recueils de recettes, à la disposition de quiconque, société ou individu, en pourra avoir besoin. Ces procédés ne deviennent des règles que pour qui veut la fin qu'ils rendent possible. Mais sur cette fin la science sociale n'a rien à dire. Il n'y a pas plus de problème moral que de problème industriel[1]. Si un homme veut guérir de la fièvre, la médecine lui en indiquera un moyen raisonné et efficace. De même si une société veut enrayer les progrès de la criminalité, peut-être la science sociale pourra-t-elle lui indiquer quelque utile remède. Mais s'il faut vouloir guérir ou s'il faut vouloir arrêter les progrès de la criminalité, ce n'est pas une affaire de science, mais de sentiment. Ainsi les règles que l'ancienne morale prétendait énoncer plus ou moins *a priori*, les sciences sociales les produiront à mesure de leurs progrès, non comme des lois obligatoires, mais comme des pratiques utiles dans telles conditions, d'ailleurs hypothétiques. — Quant à la science de la morale, renonçant à être pratique, elle se réduit à l'histoire et à l'explication des techniques sociales dont elle détermine les lois d'évolution. Elle ne comporte pas plus d'applications pratiques que l'histoire de la technique médicale. Cependant, comme branche de la science sociale, ne pourrait-elle pas donner lieu à des procédés pratiques? Peut-être pourrait-on dire que la science des règles morales indiquerait les moyens d'affermir les règles existantes ou de les remplacer par d'autres, si l'on en éprouvait le besoin. Elle fournirait donc les moyens de faire passer dans la pratique coutumière et de transformer en obligations de conscience les préceptes de l'art moral rationnel. Voilà toute l'utilité que l'on peut reconnaître à la science positive de la morale. Si M. Lévy-Bruhl attribue à la science sociale, prise dans son ensemble, une assez grande fécondité technique, la partie de cette science qui est la physique des mœurs n'en peut revendiquer que la moindre part.

Il resterait maintenant à savoir, si, à l'entendre ainsi, la science de la morale répond bien à nos besoins pratiques. — Remarquons d'abord quelle situation difficile nous crée cette théorie. On nous apprend que nos règles morales ou sociales ne sont qu'empirisme ou superstition; on nous prévient d'autre part que l'art moral rationnel, qui doit le remplacer, ne se formera que bien lentement. Nous voilà donc démunis de toute règle, puisque nous n'avons plus foi en celles d'hier et que nous ne pouvons deviner celles de demain. En vain M. Lévy-Bruhl nous dit-il que nos conceptions théoriques ne changent pas les faits, que la connaissance du caractère hasar-

1. *Loc. cit.*, p. 263.

deux des lois morales ne les empêche pas plus d'être obligatoires pour la conscience que les théories des physiciens sur la lumière ou la chaleur, comme modes du mouvement, ne suppriment les sensations spécifiques correspondantes. La réflexion, qui ne peut rien sur les sensations, peut beaucoup sur les sentiments. La théorie de M. Lévy-Bruhl tend à détruire les croyances pratiques traditionnelles. C'est tant mieux d'ailleurs, si elles sont factices : mais, encore une fois, comment nous déciderons-nous? — Au surplus, l'art moral rationnel fût-il formé, nous serions dans le même embarras. Prenez garde en effet que, semblable en cela à toutes les techniques, l'art moral rationnel nous indiquera seulement les moyens des fins que nous pourrons, ou que la société pourra se proposer d'atteindre. Mais ne sommes-nous jamais en peine que des moyens et n'y a-t-il pas un problème des fins qui serait précisément le problème moral? En fait, sociétés ou individus désirent ou veulent à la fois des fins multiples et incompatibles entre lesquelles, pour passer à l'action, il faut choisir. Le choix fût-il, le déterminisme étant le vrai, prédéterminé nécessairement, il est nécessaire également qu'il résulte d'une délibération. Or il n'y a ni délibération, ni choix, sans la notion d'un ordre ou d'une hiérarchie des biens, sans un critère du meilleur et sans des formules qui précisent la valeur relative des diverses fins que les circonstances peuvent mettre en conflit. Ces formules, ce sont les lois morales; ce critère du meilleur, c'est le Bien. C'est dire, qu'avant toute technique qui permette de réaliser ce que l'on veut, il faut une morale qui détermine ce que l'on voudra. L'art moral, dont nous parle M. Lévy-Bruhl, c'est au fond l'art politique ou l'art de l'éducation, selon qu'il a pour objet la société ou l'individu, mais l'un et l'autre supposent la morale qu'il était assez imprudent de critiquer si vivement, puisqu'on ne saurait s'en passer.

M. Durkheim a bien compris que la science de la morale, positive ou non, ne saurait se désintéresser de l'action. Le premier et le plus important de ses ouvrages est précisément consacré à la discussion d'un problème pratique. Il est vrai qu'on peut se demander par contre si la morale y est traitée aussi positivement que le croit l'auteur. Il nous semble, pour notre part, que l'on peut discerner, dans la thèse de M. Durkheim sur *La division du travail social*, deux conceptions assez différentes de la science de la morale, dont l'une répond peut-être aux intentions ou aux promesses de l'auteur, mais dont l'autre nous ramènerait simplement à l'une des formes de l'ancienne morale.

Considérons, en effet, l'objet que M. Durkheim s'est proposé dans

cet ouvrage. Il se demande si la nécessité, chaque jour plus évidente, de la spécialisation professionnelle est, ou non, une règle morale. Or il ne croit pouvoir l'établir qu'en montrant que cette spécialisation produit les mêmes effets, rend les mêmes services, joue, en un mot, le même rôle que telles règles ou pratiques qui sont incontestablement morales — c'est-à-dire qui sont universellement reçues pour telles. Il doit donc déterminer d'abord la fonction de ces règles et y prendre, comme en un exemple concret, une idée générale de la nature et des caractères de toute pratique morale. Mais n'est-ce pas revenir au procédé de M. Wundt? Si l'on peut obtenir ainsi un critère général de la moralité, une morale constructive, normative, sera possible. On pourra constituer un système de règles qui anticiperont sur les lois ou les coutumes réelles et qui détermineront un idéal dont il se pourra d'ailleurs que la société s'écarte en son développement au lieu de s'en rapprocher. En fait, M. Durkheim admet bien que toutes les règles sociales ne sont pas morales, que certaines sociétés se trompent, contractant des habitudes, exprimant des volontés qui ne sont pas en accord avec l'idée vraie et la fonction normale des coutumes et des lois[1]. N'est-ce pas admettre avec tous les moralistes d'autrefois qu'il y a une vérité morale valable, de quelque façon que ce soit, indépendamment de la volonté réelle ou actuelle des individus ou des sociétés? — Ce retour à l'ancienne morale sera plus visible encore si l'on considère le critère proposé par M. Durkheim. Ce serait d'ailleurs une question de savoir si cet auteur le conçoit toujours de même. Dans la *Division du travail social*, M. Durkheim admet ou établit que la moralité a pour fonction de maintenir ou d'accroître la cohésion sociale, la solidarité. Mais çà et là, dans le même ouvrage, et surtout dans les *Règles de la méthode sociologique*, M. Durkheim s'élève à une conception plus générale et peut-être d'une autre nature. C'est l'idée du type normal. Le normal d'ailleurs est le signe objectif auquel se reconnaît l'état de santé, défini en son fond par l'appropriation d'une forme d'existence à ses conditions extérieures et par la réunion de toutes les chances de survie. Or, juger par là de ce qu'il faut établir en règle, n'est-ce pas poser en principe que la santé, que la vie sont bonnes et qu'il faut les vouloir avant tout. Nous voici donc, quelque méthode scientifique qu'on emploie pour déterminer ou pour appliquer le critère moral, revenus simplement au naturalisme, c'est-à-dire à une des formes de l'ancienne morale.

Maintenant le critère de la santé sociale est-il le même que celui

1. *Loc. cit.*, p. 33.

qui est pris dans la solidarité? On pourrait le prétendre, la cohésion étant sans doute la première condition de l'existence d'une société. Toutefois il ne semble pas que ces deux notions qui peuvent logiquement être subsumées l'une à l'autre, M. Durkheim les envisage du même point de vue, ni qu'il leur assigne le même rôle pratique. Lorsqu'il parle de la santé comme d'une fin, M. Durkheim revient, nous venons de le voir, au naturalisme. Mais quand il s'appuie sur la notion de la cohésion sociale, il n'en parle pas comme d'une condition de cette autre fin. Il constate simplement ce fait que toute société, en tant qu'elle existe et se développe, s'efforce d'assurer la cohésion de ses éléments, ou même s'y porte mécaniquement, quitte à transformer plus tard cette action automatique en action consciente et volontaire. C'est un fait encore que de là naissent les règles énoncées dans le droit pénal; d'où cette conclusion de fait que toutes pratiques bonnes ou nécessaires, dans de nouvelles conditions d'existence, pour assurer la cohésion sociale, seront tôt ou tard formulées en règles. Nous voilà prévenus. Ceci n'est plus un *ordre*, mais un *avertissement*. On ne suppose plus un idéal de droit, mais on constate un état de fait au courant duquel il est bon que soit mise la conscience individuelle pour se délivrer de ses hésitations dans le silence ou la confusion des règles sociales. C'est en cela que M. Durkheim met en œuvre la méthode d'une vraie science positive de la morale, qui ne prétend pas donner de règles, mais qui n'est pas pour cela dénuée d'efficacité pratique. Nous faisant comprendre les raisons qui ont suscité les règles contre lesquelles nos désirs se révoltent, elle ajoute à la force que ces règles tiennent de l'habitude, de l'autorité sociale et des sanctions extérieures. Elle aide à leur triomphe en faisant cesser au profit de la loi sociale, cette indécision qu'il nous plaît d'appeler du nom flatteur de liberté. La science explicative des règles traditionnelles nous permet encore d'en voir mieux et plus sûrement les applications, les circonstances où elles sont valables et les exceptions qu'elles comportent. Nous distinguons mieux aussi les cas où nous restons libres de juger et d'agir d'après nos sentiments, des cas où s'étendent les préceptes nés des nécessités de la vie sociale. Enfin la connaissance des conditions où s'élaborent les règles morales, des phases par lesquelles elles passent ou des caractères successifs qu'elles revêtent, nous permettent également de discerner dans la confusion des changements sociaux, les lois en formation, de prévoir les devoirs de demain et de trouver ainsi notre voie pour passer de la morale qui finit avec l'ordre social du passé à la morale que tend à susciter l'ordre social nouveau. La physique des mœurs peut mettre fin à

l'incertitude qui s'empare de la conscience dans les crises sociales et l'orienter fermement vers l'avenir. Elle fait servir dans la mesure du possible la réflexion à l'action. Soit qu'elle explique les règles passées, soit qu'elle entrevoie les règles futures, elle nous fait entrer dans l'esprit de la morale réelle, de celle qui se fait par l'action de la vie et qu'il n'est pas en notre pouvoir de faire; elle nous insère plus profondément et plus intelligemment au cœur de la réalité. S'il n'est pas au pouvoir de la réflexion de nous affranchir de la réalité physique ou sociale où nous sommes engagés si profondément, encore peut-elle nous rendre visibles et intelligibles les nécessités où nous nous débattons, le cours des événements qui nous entraînent et nous permettre de nous y prêter avec plus de bonne volonté ou même d'aller au-devant. Elle facilite donc et accélère le cours fatal de l'évolution, la marche du progrès moral et social : il ne faut pas lui en demander davantage.

Seulement il n'est peut-être pas en notre pouvoir de n'en pas demander plus ou même d'accepter sans protester ce que l'on nous donne. — Comme cette nouvelle morale répond mal à nos besoins et à nos aspirations. Tout ce qu'elle nous promet, c'est d'éclairer au jour le jour la route qui se déroulera d'elle-même sous nos pas : mais elle ne sait rien du terme de nos destinées. Comme si ce n'était pas là ce qui nous importe le plus! Nous avons besoin pour vivre de « longs espoirs et de vastes pensées ». C'est notre misère on notre grandeur de ne pouvoir nous absorber dans la tâche journalière et d'avoir besoin, pour l'accomplir avec courage, de la rattacher à quelque fin lointaine et définitive. La volonté comme l'intelligence se porte naturellement à l'absolu. Il lui en faut le rêve ou le mirage, à défaut de la réalité. L'action ne peut pas plus s'organiser sans l'affirmation d'un Souverain Bien, que la pensée ne peut se systématiser et consommer son œuvre, sans se suspendre à quelque Être ou à quelque Vérité qui se justifie soi-même et toute chose avec soi. La *métamorale*, comme l'appelle assez dédaigneusement M. Lévy-Bruhl, n'est pas moins nécessaire à l'esprit humain que la métaphysique. Dût-elle ne réussir jamais à se constituer, nous ne renoncerons pas à en courir le risque. Aussi bien elle pourrait seule nous épargner l'esclavage dont on nous menace. Car, si les postulats de la science positive de la morale sont vrais, nul ne peut être admis, à titre individuel, à juger la volonté sociale et à lui demander compte des lois qu'elle nous impose. La volonté sociale ne peut ni se tromper, ni pécher, puisque ce qu'elle décrète devient bon de cela seul qu'elle le décrète. Si les lois qu'elle nous impose offensent notre raison ou font violence à notre liberté, sur quoi fonderions-nous

nos protestations? De quel droit nous prévaudrions-nous, si c'est la volonté collective qui décide du droit? Ainsi comme on ne supprime la morale théorique qu'en supprimant l'idée d'un Bien supérieur à la loi sociale, on ne peut supprimer non plus l'idée du Bien sans nier le droit de l'individu. On comprend dès lors que nous y regardions à deux fois avant d'accepter une doctrine qui exige de nous tant de renoncement.

Mais, enfin, séduisante ou inquiétante, vraie ou fausse, la doctrine de M. Durhkeim est, selon nous, la seule conceptien de la science positive de la morale qui soit au moins d'accord avec elle-même, avec les critiques sur lesquelles elle fonde ses prétentions et avec la contradiction philosophique dont elle s'inspire et dont elle tient son originalité — et sa fragilité.

(*La fin prochainement.*) CANTECOR.

ASCÉTISME ET MYSTICISME

Sorciers cafres, *angekoks* esquimaux, *shamans* tartares, *pia-atua* polynésiens, *hommes-médecines* peaux-rouges, — tous les non-civilisés se flattent de communiquer à leur gré avec les puissances supérieures. Jeûnes, ingestion de certains narcotiques ou de certains anesthésiques, c'est en quoi consistent leurs plus habituelles recettes, les pratiques infaillibles au moyen desquelles ils obtiennent visions et révélations, et provoquent la crise nerveuse qui leur entr'ouvrira l'au-delà.

De telles pratiques, toutes mécaniques, sont réprouvées des mystiques chrétiens, en particulier des mystiques orthodoxes. Ils estiment les « états mystiques » essentiellement *passifs*, c'est-à-dire donnés par Dieu « quand il lui plaît[1] », sans qu'aucune industrie humaine puisse suppléer à ce don gratuit. Prétendre atteindre de soi-même aux communications mystiques, c'est, disent les théologiens, vouloir voler sans ailes, ou, parce qu'on la désire, compter sur la pluie. Cette eau céleste n'est pas à notre disposition. « Tous nos empressements, toutes nos larmes, déclare sainte Thérèse, ne nous la donneront point. Dieu la répand sur qui il veut, et souvent même lorsque l'âme y pense le moins[2]. » En ces matières, dit-elle encore, « celui-là fait plus qui croit et veut moins faire[3] »; et elle compare les âmes à de la cire : « il n'est pas en leur pouvoir d'imprimer le cachet ni de s'amollir elles-mêmes; tout ce qu'elles peuvent, c'est de recevoir l'impression sans y résister[4] ». *Erat patiens divina*, — « il *subissait* l'action divine », dit, dans le même sens, le pseudo-Denys de son maître Hiérothée; et cette brève formule résume bien, en l'espèce, la pure doctrine mystique.

Si éloignés que soient les mystiques orthodoxes d'attribuer à l'effort humain une efficacité quelconque, ils ne méconnaissent pas, du reste, qu'il n'y ait « des dispositions qui préparent et secondent l'oraison contemplative ». Et, en fait, leurs biographies à tous ou

1. *Le Château intérieur*, 4es demeures, ch. I.
2. *Château*, 4es dem., ch. II.
3. *Ib.*, 4es dem., ch. III.
4. *Ib.*, 5es dem., ch. II.

leurs autobiographies nous les montrent voués à un certain genre d'existence, pratiquant un certain « entraînement », se pliant à de certaines disciplines physiques et psychiques qui, — sans qu'ils l'aient prémédité ni voulu, car ils ne poursuivent d'autre but que moral, — se trouvent être les plus propres à déterminer chez eux l'apparition des phénomènes contemplatifs. En tout mystique, il y a un ascète et l'ascétisme est, si l'on peut dire, à la source même du mysticisme. Mais qu'est-ce au juste que l'ascétisme?

I

Deux grandes écoles, dont les doctrines adverses entraînent des conséquences morales, politiques et sociales opposées, se partagent les esprits, touchant la nature humaine.

L'une de ces écoles est foncièrement optimiste. Elle estime la nature essentiellement bonne, et, de plus, toute-puissante. Les idées d'abnégation et de sacrifice lui sont étrangères, et elle réprouve comme immorale et absurde toute tentative de limiter la personne humaine, d'en entraver la libre expansion. Cette école-là prend pour devise *sequere naturam*. C'est celle d'un Rabelais, opposant à Physis, mère de Beauté et d'Harmonie, Antiphysis, « laquelle de tout temps est partie adverse de Nature » et d'où procède Discordance[1]. C'est celle d'un Montaigne, qui nous peint en sa personne l'homme *naturel*, non touché ni modifié par la grâce. C'est celle d'un Rousseau, déclarant que « la nature a fait l'homme heureux et bon » et que « la société le déprave », et dénonçant, du même coup, comme injuste et corruptrice, toute institution sociale. C'est celle d'un Nietzsche, qui voit dans la croyance au péché, dans le sentiment du repentir et dans le besoin de l'expiation autant de manifestations d'une « morale d'esclaves » et d'un profond détraquement physique et mental.

Mais, en face de cette école, s'en élève une autre, laquelle, au rebours de la première, pose en principe que la nature humaine est viciée et corrompue. Cette doctrine de la corruption originelle, cette croyance en une déchéance primitive, résultant de quelque mystérieuse prévarication dont les générations successives porteraient solidairement la peine, se retrouve au centre de la plupart des religions, en particulier du christianisme, qui affirme l'héréditaire culpabilité de tout homme venant en ce monde.

Le christianisme, du reste, ne s'en tient pas à cette affirmation

1. *Pantagruel*, liv. IV, ch. XXXII.

pessimiste. Il enseigne en outre que la maladie dont nous sommes infectés n'est pas incurable, et que nous y pouvons remédier par un traitement héroïque, par le sacrifice et la souffrance acceptés volontairement, voire même recherchés et désirés. Tout l'ascétisme chrétien est dans cette affirmation complémentaire.

L'ascétisme, au point de vue chrétien, n'est autre chose, en effet, qu'un ensemble de procédés thérapeutiques tendant à la purification morale. Ascétisme vient du grec ἀσκεῖν — *s'exercer*, *combattre*; qui dit ascète dit athlète. L'ascète chrétien lutte pour transformer en lui la nature corrompue, pour se frayer un chemin vers Dieu, à travers les obstacles que lui suscitent ses passions et le monde. Et il ne lutte pas seulement dans son intérêt propre, mais encore — en vertu du principe de la réversibilité des mérites, qui compense celui de la solidarité dans la faute, — pour le bien et pour le salut de la société tout entière.

Cette lutte comporte des efforts positifs, mais aussi et peut-être surtout des privations et des renoncements. Même l'idée de renoncement, de mutilation volontaire a prévalu dans l'esprit des philosophes contemporains qui se sont occupés de psychologie religieuse, et non sans raison. L'ascétisme, où je voyais tout à l'heure, avec les ascètes, et en me plaçant au point de vue subjectif, un instrument de purification morale, apparaît, en effet, considéré objectivement, comme un procédé de *simplification* psychologique. L'examen de la méthode ascétique, telle que l'ont pratiquée les mystiques orthodoxes, éclaircira cette définition.

II

La méthode ascétique comprend deux opérations, deux temps que Tauler a nettement distingués : « Le Saint-Esprit, dit-il, fait en nous deux choses : il nous vide, puis il remplit le vide qu'il a fait. Le vide est la première et la principale opération; car plus nous sommes vides et plus nous avons de capacité pour recevoir... Pour que Dieu entre en nous, il faut que la créature en sorte... Il faut que l'âme animale disparaisse pour que l'âme raisonnable s'épanouisse... Lorsque cette première préparation est accomplie, le Saint-Esprit exécute aussitôt la seconde et remplit la capacité du cœur qu'il a vidé [1] ».

Faire en soi le vide et la nuit, mourir, en un mot, c'est en quoi consiste le premier temps de la méthode ascétique. Or, les ascètes

1. 2e sermon pour la Pentecôte.

appliquent d'instinct ce principe que de récents travaux ont mis en lumière, à savoir que l'émotion religieuse est une émotion *complète*, ayant ses conditions physiologiques; il savent que, suivant le mot de Pascal, « nous sommes automate autant qu'esprit »; aussi, cette mort dont ils veulent mourir pour renaître à la vie surnaturelle sera-t-elle avant tout celle du corps, par conséquent celle des sens.

Les sens, qui nous mettent en relation avec le monde extérieur, sont, dit saint Jérôme, « les fenêtres par où les vices s'introduisent dans l'âme ». Ces fenêtres, l'ascète les aveuglera. Il fermera ses yeux à toutes les vaines images, à tous les dangereux spectacles, ses oreilles au bruit des paroles oiseuses et des musiques amollissantes; il refusera à son odorat les parfums qui grisent, à son goût l'appât des vins et des viandes, à son toucher les frôlements lascifs. En un mot, il « se plongera dans un vide universel par rapport à tout ce qui est créé »[1], et, « comme la tortue retire ses membres sous sa carapace »[2], se réfugiera au plus profond de lui-même.

Mais cette solitude obtenue ne lui suffira pas. Non content de vivre dans l'obscurité et le silence, dans la continence et le dénuement, et de priver son corps de tous les plaisirs, il en méconnaîtra les plus essentiels besoins et le traitera en criminel dont on se venge, en esclave vicieux que l'on torture. Il le chargera de chaînes, l'ensanglantera de coups, le fera gémir sous le poids des cilices. Il lui interdira le sommeil, lui imposera, le fouet levé, d'effrayantes abstinences, pis que cela, d'horribles nourritures à soulever le cœur : décoctions d'absinthe, crachats, pus suintant de plaies infectes, vomissements, déjections[3]... Tous ces supplices,

1. Saint Jean de la Croix, *La Montée du Carmel*, liv. I, ch. III.

2. Cette comparaison, qui est celle de la sagesse indienne, a été employée par sainte Thérèse, *Château*, 4me dem., ch. III.

3. Les ascètes chrétiens sont presque tous des scatophages. Rien d'exceptionnel dans le cas d'une Agnès de Jésus avalant le vomissement d'une cancéreuse et léchant ses doigts couverts du pus d'une plaie qu'elle venait de panser; ni dans celui d'une Marguerite-Marie avalant, elle aussi, des vomissements, et, pour se punir d'avoir eu un haut-le-cœur en soignant une dysentérique, en mangeant la déjection. Remarquons, du reste, que les ascètes, dans la vie desquels on note beaucoup de traits du même genre. ne sont pas, comme on pourrait le croire, atteints de perversion du goût. Ce n'est qu'en surmontant les plus violentes répugnances qu'ils en viennent à des actes tels que ceux dont je viens de parler. « La moindre saleté lui faisait bondir le cœur », dit Marguerite-Marie parlant d'elle-même, et elle compte parmi ses plus cruelles pénitences, détestant le fromage, d'avoir pris sur elle d'en manger régulièrement. Quant à Mme Guyon, à qui il arriva de goûter à un crachat, voici en quels termes elle raconte le fait (*Vie*, Ire p., ch. x) : « J'avais un tel dégoût pour les crachats que, lorsque je voyais ou entendais cracher quelqu'un, j'avais envie de vomir... Il me fallut, un jour... que j'en aperçus un, le plus vilain que j'aie jamais vu, mettre ma bouche et ma langue dessus : l'effort que je me fis fut si étrange,

combinés avec des ruses de bourreau, afin de mieux l'achever, ce corps pantelant, d'en mieux dompter les suprêmes révoltes et les derniers soubresants.

La mortification du corps n'est, du reste, qu'un préliminaire. L'ascète poursuit la mortification de l'âme, son « anéantissement[1] », et c'est elle, en fin de compte, qu'il prétend obscurcir et vider. « Le vide opéré dans les puissances de l'âme les dispose en effet, dit saint Jean de la Croix, à être remplies du surnaturel et illuminées de ses splendeurs; au contraire, leur activité naturelle et leur capacité propre ne peuvent que la distraire et l'empêcher de parvenir à des biens si éminents. »

C'est la foi qui fait la nuit dans l'entendement, comme l'espérance la fait dans la mémoire, et la charité dans la volonté[2]. La foi est une nuit pour l'entendement, puisqu'elle lui propose des vérités qu'il est par lui-même impuissant à saisir. Il devra, pour y acquiescer plus pleinement, renoncer à ses opérations propres, s'abstraire de toutes ses connaissances naturelles, qui ne sont que grossière ignorance auprès de la science divine[3].

La mémoire, si habile à retenir dans ses mailles les souvenirs profanes et dangereux, si prompte à laisser passer au travers les pures idées et les pensées saintes, — la mémoire devra, elle aussi, se vider de tout le créé; car « en dehors de Dieu et de son Christ, le vide est la meilleure disposition pour recevoir en soi la plénitude de l'esprit d'amour[4] ». Elle s'affranchira donc de toutes les vaines représentations, et remplacera ses souvenirs périssables par d'immortelles espérances.

La volonté, enfin, devra opérer son dépouillement. « Si Joseph eût eu des agrafes à son manteau, a dit une mystique, il n'eût pas échappé des mains de sa maîtresse. » Si l'âme ne réussit pas à briser les innombrables liens, ténus ou forts, visibles ou cachés dont l'enserrent l'amour-propre et l'égoïsme, si elle ne se purifie pas au feu de la charité, c'est-à-dire de l'amour divin substitué à tout autre amour, elle ne réalisera pas la condition essentielle d'où dépend sa résurrection future.

Ce dépouillement nécessaire de la volonté s'opère par le moyen de deux vertus — l'obéissance et l'humilité — que les ascètes chré-

que je ne pouvais en revenir; et j'eus des soulèvements de cœur si violents que je crus qu'il se romprait en moi quelque veine... Je fis cela tout autant de temps que mon cœur y répugna... »

1. *Montée du Carmel*, liv. III, ch. I.
2. *Montée*, liv. II, ch. VI.
3. I, *Cor*. III, 19.
4. *Montée*, liv. III, ch. XIV.

tiens ont prisées très haut et dont la pratique nous apparaît intimement liée au développement de la vie contemplative.

Que l'obéissance assure la mortification de la volonté, c'est ce qui résulte de sa définition même. En quoi consiste-t-elle en effet, sinon, comme le dit sainte Thérèse, « à rendre notre volonté conforme à celle de Dieu [1] », c'est-à-dire à renoncer à soi en abdiquant toute volonté propre? L'obéissant prononce un perpétuel *fiat*, il se félicite de ne plus s'appartenir — *sui juris non esse* [2]; il s'abandonne à la Providence et, par là même, se met en état de recevoir passivement l'impression divine [3].

L'humilité est, au même titre que l'obéissance, un antidote à l'amour-propre; elle aussi creuse l'âme et la vide, lui donnant, suivant Alvarez de Paz, « l'immense capacité qu'il faut pour contenir les trésors célestes ». Pascal n'a-t-il pas dit qu'il faut « s'offrir par les humiliations aux inspirations »? Sainte Thérèse avait dit avant lui : « Je ne doute nullement, mes filles, que vous ne souhaitiez de vous voir bientôt en cet état (d'oraison mystique)... Et c'est à juste titre que vous désirez savoir comment on arrive à un pareil bonheur... Pratiquez d'abord ce que j'ai recommandé dans les demeures précédentes; et ensuite, de l'humilité, de l'humilité, puisque c'est par elle que le Seigneur se laisse vaincre et cède à tous nos désirs... Qu'une âme soit humble et détachée de tout... et le divin Maître, je n'en doute point, lui accordera non seulement cette grâce, mais encore beaucoup d'autres qui surpasseront ses désirs [4] ». — Et elle parle, dans son grand langage, de cette humilité, née de l'extase, qui, « s'illuminant au foyer même de la Vérité, voit en un instant, dans ses clartés infinies, ce qu'elle n'eût pu découvrir par un pénible travail de plusieurs années : son néant, et la grandeur de Dieu [5] ».

Cette humilité profonde, qui les « rabaisse au centre de leur néant [6] », est celle de tous les ascètes chrétiens, en particulier des mystiques orthodoxes. Non contents de supporter patiemment les humiliations (l'humiliation, dit saint Bernard, est le chemin de l'humilité, comme la lecture l'est de la science), ils s'exercent à les aimer, et, quoique naturellement sensibles au point d'honneur,

1. *Fondations*, ch. v. — *Chemin de la Perfection*, ch. xix.
2. *Imitation*, I, ix.
3. Les mystiques ont voulu être et ont été, en un sens, des obéissants. Mais j'aurai à me demander ailleurs comment la pratique de l'obéissance se concilie chez eux avec l'instinct de souveraine indépendance qui les caractérise à un tel point que leur vie a pu être définie : une perpétuelle auto-suggestion.
4. *Château*, 4es dem., ch. ii. — *Chemin de la Perfection*, ch. xix.
5. *Chemin de la Perfection*, ch. xxxiii.
6. Saint Jean de la Croix, *Montée*, liv. I, ch. xiii. On trouve la même expression chez Marguerite-Marie.

les recherchent avec autant de soin que d'autres mettent à les fuir. Ce sont les applaudissements qu'ils fuient, et les louanges. Et là est le secret de leur attitude si caractéristique, si opposée à celle des mystiques hétérodoxes, à l'endroit des manifestations extraordinaires, des « faveurs spirituelles » dont ils sont l'objet. Ces faveurs, non seulement ils ne les désirent pas, mais ils les redoutent, on pourrait dire qu'ils les détestent : ils supplient Dieu de les leur épargner et les dissimulent et déprécient de leur mieux. C'est, à coup sûr, qu'ils les savent d'origine équivoque et non méritoires en elles-mêmes; mais c'est encore et surtout parce qu'ils les jugent dangereuses pour l'humilité[1].

*
* *

Il appartient à Dieu seul, affirment les théologiens, d'achever l'épuration de l'âme, de la dégager pleinement « de la servitude des sens et des illusions de l'esprit ». Et ils distinguent deux sortes de *purgations* ou *purifications* : les purifications *actives*, œuvre de l'homme, et les *passives*, qui sont l'œuvre exclusive de Dieu.

Quelle que soit la valeur de cette distinction, il est certain que, le corps et l'âme une fois traités par les procédés qu'on vient de décrire, l'effort humain a réalisé, dans l'ordre des mortifications, tout ce dont il était capable. L'être naturel est vide, et ne vit plus; il s'agit de le ressusciter surnaturellement et de le remplir : c'est le second temps de la méthode ascétique.

Le corps — l'automate — aura part à cette résurrection, et ne sera pas négligé, au cours de cette seconde série d'exercices. L'automate, en effet, — c'est encore un mot de Pascal — « entraîne l'esprit sans qu'il y pense ». Et les théologiens ascétiques ne méconnaissent pas son rôle. Aussi, traitant de l'oraison et de ses « conditions extrinsèques », donneront-ils la plus grande importance à des questions toutes matérielles, telles que celles de la « composition du corps » (ils savent que le geste détermine, en une mesure, les émotions qu'il traduit), de l'alimentation, de l'éclairage... « S'il vous arrive, Philothée, dira saint François de Sales[2], de

1. Sainte Thérèse, *Vie*, ch. xx. « Je suppliai instamment Notre-Seigneur de vouloir bien ne plus me favoriser de ces grâces qui se trahissent par des signes extérieurs. » — Cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Pourvu, ô mon souverain Maître, que vous ne fassiez jamais rien paraître en moi d'extraordinaire que ce qui me pourra le plus causer d'humiliations et d'abjections devant les créatures, et me détruire dans leur estime... » — Tels sont les sentiments de tous les mystiques orthodoxes. Ils redoutent par-dessus tout d'attirer sur eux l'attention, et ne veulent que « la croix toute pure ».

2. *Introduction à la vie dévote*, IIe partie, ch. ix. — Cf. IVe partie, ch. xii.

n'avoir point de goût ni de consolation en la méditation,... piquez quelquefois votre cœur par quelque contenance et mouvement de dévotion extérieure, vous prosternant en terre, croisant les mains sur l'estomac, embrassant un crucifix... » — Écoutons maintenant saint Ignace [1] : « Je commencerai ma contemplation tantôt à genoux, tantôt prosterné, tantôt étendu sur la terre, le visage vers le ciel, tantôt assis, tantôt debout... Si je trouve ce que je désire à genoux ou prosterné, je ne chercherai pas une autre position.... — Je choisirai la lumière ou les ténèbres; je profiterai de la sérénité ou de l'obscurité du ciel, autant que j'espérerai en retirer de l'utilité pour trouver ce que je désire... — Quand celui qui fait les Exercices n'obtient pas ce qu'il désire, comme des larmes, des consolations, etc., il est souvent avantageux qu'il fasse quelque changement dans la nourriture, dans le coucher, ou dans le sommeil. »

Il y a, comme on voit, toute une gymnastique et une hygiène ascétiques, indépendantes des austérités. Celles-ci d'ailleurs ne sont pas seulement des procédés de mortification; elles valent aussi comme stimulants. La discipline, par exemple, dompte les révoltes de la chair; mais les théologiens ascétiques la conseillent en outre comme ayant une merveilleuse vertu pour exciter l'esprit, lui « donner allégresse », pour « réveiller l'appétit de la dévotion », pour « chasser la mélancolie » [2].

Leurs prescriptions relatives au corps (qui tendaient tout à l'heure à sa mortification) ne visent d'ailleurs, au point où nous en sommes, qu'à seconder le travail assimilatoire de l'âme, son « entraînement » vers les choses divines. Cet entraînement comprend un grand nombre d'exercices, tous appropriés au but poursuivi : la fixation de l'idée religieuse et du sentiment correspondant; et qui, remplissant, du lever au coucher, la journée de l'ascète, en « sanctifient », ou, si l'on veut, en utilisent méthodiquement toutes les heures.

Parmi ces exercices, il en est un d'un caractère très spécial. Je veux parler de l'examen de conscience.

L'examen de conscience est *général* ou *particulier*. Pour être efficace, l'examen *général*, dit un auteur ascétique [3], doit se faire au moins une fois par jour et comprendre un double regard : l'un pour la constatation matérielle des fautes commises, l'autre pour les rat-

1. *Exercices. — Additions à observer pour mieux faire les exercices et trouver plus sûrement ce que l'on désire.*

2. *Introduction à la vie dévote*, 3e p., ch. XXIII; cf. le P. Surin, *Catéchisme spirituel*, 5e p., ch. III.

3. Ribet, *l'Ascétique chrétienne.*

tacher aux causes qui les amènent. La cause qui intervient habituellement dans nos chutes, et qui entraîne la volonté, trahit le défaut dominant que l'on cherche à reconnaître. L'examen *particulier* porte sur ce défaut dominant, sur la passion qui, en chaque individu, « donne le branle à tous les autres », et, par suite, « a la plus grande part dans ses fautes habituelles ». C'est saint Ignace qui en a introduit la pratique raisonnée :

Il le propose dès le début de ses *Exercices spirituels*, et veut qu'on le répète trois fois le jour : le matin, en se levant, pour renouveler la résolution de veiller sur soi-même et de combattre généreusement le vice que l'on commence à extirper; après-midi, pour noter les fautes commises, et, le soir, pour répéter cet examen. — Il conseille d'écrire ses fautes de la manière suivante. On trace sur une même feuille autant de lignes qu'il y a de jours dans dans la semaine, mais de plus en plus courtes à mesure que l'on se rapproche de la fin de la semaine, parce qu'on est censé commettre moins de fautes à la fin qu'au commencement; et chaque jour, après chaque revue, on marque sur la ligne par autant de barres transversales les fautes que l'on vient de constater. — Le long du jour, à chaque fois que l'on s'apercevra que l'on vient de tomber dans le défaut à combattre, on portera la main à sa poitrine en signe de repentir, ce que l'on peut faire, même dans les compagnies. Le soir, on comptera le nombre de traits tracés sur la ligne, on comparera le nombre inscrit au premier examen avec celui du second: on rapprochera le jour présent du jour précédent, et la semaine qui finit de la semaine écoulée, et l'on se rendra ainsi un compte exact des progrès réalisés.

C'est, on le voit, d'une vraie comptabilité qu'il s'agit ici; et il est inutile d'insister sur l'intérêt d'une pratique qui met l'ascète en mesure de vérifier, pour ainsi dire à chaque instant, son bilan psychologique et moral. L'examen de conscience n'a, du reste, d'efficacité qu'indirecte; il n'est en lui-même qu'un procédé de vérification et de contrôle; en quoi il se distingue de tous les autres « exercices spirituels ».

Le plus important de ces exercices, le plus plus propre à remplir de Dieu l'âme vidée du monde[1], c'est celui que l'on appelle la « méditation ».

Il y a différentes méthodes de méditer. La plus connue, la plus caractéristique est celle des *Exercitia*.

La méditation, telle que l'enseigne saint Ignace, qui la qualifie d' « exercice des trois puissances de l'âme », comporte une prépara-

1. « En regardant souvent Notre Seigneur par la méditation, dit très exactement saint François de Sales, toute votre âme *se remplira* de lui. » (*Introd. à la vie dév.*, 2ᵉ p., ch. I.)



tion *éloignée* et une préparation *prochaine*, laquelle consiste à choisir la veille le sujet de la méditation du lendemain, à repasser ce sujet avant de s'endormir, et à y penser au réveil. En outre, « avant de commencer, l'on se tiendra debout, le temps de réciter l'oraison dominicale, à un ou deux pas de l'endroit où l'on doit méditer, l'esprit élevé vers le ciel et considérant comme quoi Dieu, notre Seigneur, nous regarde »... — Cet « acte de présence de Dieu » sera suivi d'une « oraison préparatoire », par laquelle on invoquera l'assistance divine. Cela fait, s'ouvrira, par deux *préludes* au moins, la méditation proprement dite.

Le premier prélude a pour objet la *composition* ou *construction du lieu*. « Si le sujet de la méditation est une chose visible, comme dans la contemplation des mystères de Notre-Seigneur Jésus-Christ, ce prélude consistera à me représenter, à l'aide de l'imagination, le lieu matériel où se trouve l'objet que je veux contempler; par exemple le temple, la montagne où est Jésus-Christ ou Notre-Dame, selon le mystère que je choisis pour ma contemplation [1]. Si le sujet de la méditation est une chose invisible... la composition de lieu sera de voir des yeux de l'imagination et de considérer mon âme emprisonnée dans ce corps mortel et moi-même, c'est-à-dire mon corps et mon âme, dans cette vallée de larmes, comme exilé parmi les animaux privés de raison. »

Le second prélude a pour objet de solliciter les grâces que l'on désire et qui se rapportent au sujet de la méditation. « Dans la contemplation de la Résurrection, par exemple, on demandera la grâce de participer à la joie ineffable de Jésus-Christ glorieux; dans celle de la Passion, l'on demandera la douleur, les larmes, les souffrances avec Jésus-Christ dans les tourments. »

Les préludes achevés font place aux « considérations », où trouvent à s'exercer les trois puissances de l'âme.

La mémoire repassera détail par détail et point par point le sujet de la méditation qu'elle avait, dans le premier prélude, embrassé d'ensemble. L'exercice de la mémoire comprend celui de l'imagination qui, sur le thème proposé, brodera des amplifications méthodiques [2].

1. « On évitera avec soin, dans la représentation des objets sensibles, de se les figurer comme de simples tableaux ou comme des faits accomplis il y a plusieurs siècles. On agira au contraire comme si l'on était soi-même *actuellement témoin* de tous ces faits, comme si l'on était dans l'étable de Bethléem, ou sur le calvaire, comme voyant tout de ses oreilles, comme étant réellement présent à l'accomplissement de tous ces mystères. » (Le P. Roothaan, *De la manière de méditer*.)

2. Les *Exercices* contiennent de nombreux modèles d'amplifications de ce genre, de nombreuses *matières* de méditations (ce mot de collège est ici bien à



L'entendement réfléchira sur les vérités que la mémoire lui a rappelées; il appliquera ces vérités à l'âme et à ses besoins, il en tirera des conséquences pratiques.

Quant à la volonté, elle s'exercera à de pieuses « affections », et s'ingéniera à susciter dans l'âme des sentiments d'admiration, de louange, d'amour, de crainte, etc., conformes au sujet de la méditation. Enfin, elle prendra pour l'avenir des résolutions appropriées aux circonstances et à l'état de l'âme, et fondées sur des motifs solides.

Telle est, dans ses éléments essentiels, la méthode de méditer d'après saint Ignace. Les autres méthodes, — celle de saint François de Sales, par exemple, ou celle de Saint-Sulpice [1], — ont un caractère moins mécanique; elles font moins directement appel à l'imagination, mais, dans la forme et l'ordonnance, elles ne diffèrent de la première que par des détails. Un même principe domine, au reste, toutes ces méthodes, à savoir que la méditation religieuse — en quoi elle diffère, par exemple, de la méditation philosophique — n'a pas, à proprement parler, de but spéculatif; elle doit aboutir à une prière, et « la considération ne s'y fait, dit saint François de Sales [2], que pour émouvoir les affections ». Non productive d'affections, Rodriguez la compare à une aiguille sans fil : « On a besoin d'aiguille pour coudre, mais ce n'est pas l'aiguille qui coud, c'est le fil; et ce serait un travail bien inutile que celui d'un homme qui emploierait tout le jour à passer dans la toile une aiguille sans fil. Cependant, c'est à peu près ce que font ceux qui, dans l'oraison, méditent et réfléchissent beaucoup, sans s'appliquer aucunement à produire des actes de charité. Car la méditation doit être comme l'aiguille : il faut qu'elle passe la première; mais c'est pour faire passer après elle le fil de l'amour et les mouvements affectueux... » — De là cette conséquence que l'esprit ne doit travailler, dans la méditation, qu'autant qu'il est nécessaire pour provoquer l'émotion du cœur. Ce résultat obtenu, son rôle est achevé; et dès lors, à vrai dire, la méditation a fait place à la contemplation [3].

sa place), avec la façon de les développer. Soit, par exemple, la méditation sur l'*enfer* : « Dans le premier point, je *verrai* des yeux de l'imagination ces feux immenses,... etc. Dans le deuxième, j'*entendrai* les gémissements, les cris,... etc. Dans le troisième, je me figurerai que je *respire* la fumée,... etc. Dans le quatrième, je m'imaginerai *goûter* intérieurement des choses amères,... etc. Dans le cinquième, je *toucherai* ces flammes vengeresses »... etc.

1. *Introd. à la vie dév.*, 2e p., ch. II et suiv. — Tronson, *Manuel du Séminariste.*

2. *Introd.*, 2e p., ch. V, VIII.

3. Saint François de Sales. — *Traité de l'amour de Dieu*, liv. VI, ch. III : « L'oraison s'appelle méditation jusqu'à ce qu'elle ait produit le miel de la dévotion : après cela, elle se convertit en contemplation... Le désir d'obtenir l'amour divin nous fait méditer, mais l'amour obtenu nous fait contempler... »

Les ascètes orthodoxes et notamment les mystiques ont tous attaché la plus essentielle importance à la méditation ainsi comprise. On la trouve à l'origine et elle reste, pour ainsi dire, le centre de leur vie spirituelle [1]; ils lui font honneur de tous leurs progrès, ils en recommandent ardemment la pratique. Une pratique qui ne va pas sans difficultés. Sainte Thérèse elle-même ne s'y adonna qu'au prix des plus rudes efforts et elle s'accuse [2] de n'y être pas restée constamment fidèle. « Ce saint exercice, dit-elle, a été si pénible pour moi pendant plusieurs années, que je regardais comme une faveur de Dieu de pouvoir retirer une goutte de ce puits sacré [3]. » — Et encore [4] : « Pendant des années entières, je me préoccupais moins d'utiles et saintes réflexions que du désir d'entendre l'horloge m'annoncer la fin de l'heure consacrée à la prière. Bien des fois, je l'avoue, j'aurais préféré la plus rude pénitence au tourment de me recueillir pour l'oraison... » — Mais l'ennui, le dégoût, les maladies même ne sont pas — c'est l'enseignement de tous les mystiques — des motifs suffisants de renoncer à un exercice dont ils n'admettent seulement pas l'interruption [5].

Les questions de méthode les laissent, par contre, fort indifférents, et ils ne s'astreignent à en suivre aucune. La plupart d'entre eux ont commencé, comme sainte Thérèse, à « faire oraison » à leur manière, et « sans savoir ce que c'était [6] », guidés par une sorte d'instinct supérieur; et, à aucun moment de leur vie spirituelle, ils ne se départiront de leurs libres allures. Ces esprits primesautiers répugnent aux laborieuses déductions, à l'emploi des procédés didactiques; ces âmes vibrantes et impressionnables ne s'attardent pas, en méditant, aux considérations discursives; et elles n'ont que faire de ce travail préparatoire dont le but est de déterminer l'émotion par le moyen du raisonnement.

On voit, d'après cela, combien c'est se méprendre que d'appeler

1. Ils y reviennent même une fois qu'ils ont atteint aux « états surnaturels » d'oraison. « Il n'est point d'âme, dit sainte Thérèse, fût-elle de la taille d'un géant dans la vie spirituelle, qui ne doive souvent revenir à l'enfance et à la mamelle... Il n'existe aucun état d'oraison si élevé où il ne soit souvent nécessaire de revenir au commencement. » (*Vie*, ch. XIII.)

2. *Vie*, ch. VII.

3. *Ib.*, ch. XI.

4. *Ib.*, ch. VIII.

5. *Ib.*, ch. VII, VIII, XI. — *Chemin*, ch. XXII, XXIV.

6. *Ib.*, ch. IX. — Cf. Marguerite-Marie, *Autobiographie* : « Je me sentais si fortement attirée à l'oraison, que cela me faisait beaucoup souffrir de ne savoir, ni pouvoir apprendre comme il la fallait faire... et je n'en savais autre chose que ce mot d'oraison, qui ravissait mon cœur... Mon souverain Maître m'apprit comme il voulait que je la fisse. »

saint Ignace — comme le fait M. Murisier [1] — « le plus grand théoricien de la contemplation ». Le livre des *Exercices*, avec ses progressions méthodiques, ses procédés d'amplification, ses appels raisonnés aux différentes facultés, n'est rien moins qu'un bréviaire de mysticisme. On le définirait plus justement une sorte de manuel scolaire, de *gradus ad Parnassum* à l'usage des âmes moyennes; et je ne sache pas qu'aucun grand mystique se soit formé à l'école de Loyola. Sainte Thérèse, qui déplore si souvent de n'avoir pas « le talent de discourir » et qui manquait d'imagination au point de n'être jamais parvenue à se représenter les traits de l'Homme-Dieu [2], — sainte Thérèse, traitant très longuement, dans son autobiographie [3], du premier degré d'oraison mentale (la méditation), ne mentionne même pas la méthode de saint Ignace, qu'un de ses confesseurs jésuites lui avait pourtant fait suivre, au moins en partie. Et d'autres mystiques — la mère Marie de l'Incarnation, par exemple [4], — se plaignent, ayant essayé des procédés méthodiques, de s'être vus arrêtés tout net dans leur essor spirituel. C'est qu'il en est des *Exercices* et, en général, des méthodes de méditer comme de toutes les méthodes, quel qu'en soit le but. Elles ne valent que pour le grand nombre. Tous les initiateurs — et les mystiques méritent ce nom — sont des autodidactes; ils se passent de programmes tracés d'avance et négligent les règles toutes faites : c'est qu'ils en trouvent de plus sûres dans les inspirations de leur génie ou de leur cœur.

III

L'on comprend, après cette analyse, que j'aie, au début de cette étude, défini l'ascétisme un procédé de *simplification* psychologique. Et l'on reconnaîtra pour exacte la répartition que fait M. Murisier des exercices ascétiques en deux catégories : les uns négatifs, *éliminatoires*, ayant pour but de « vider » l'individu, de réduire le nombre de ses états simultanés ou successifs; les autres positifs,

1. *Les maladies du sentiment religieux.*
2. *Vie*, ch. IV, IX. — Cette impuissance à discourir, ce défaut d'imagination, ce sont justement les signes de la vocation contemplative : « Or, il y a trois signes. Le premier est quand on reconnaît qu'on ne peut plus ni méditer ni se servir de l'imagination... Le troisième signe... c'est lorsque l'âme se plaît à demeurer seule en son fond, sans faire aucun acte développé, soit de la mémoire, soit de l'entendement, soit de la volonté... » (*Montée*, liv. II, ch. XIII.)
3. Ch. XI-XIII.
4. *Histoire de la vénérable mère Marie de l'Incarnation* (*ursulines*), par l'abbé Léon Chapot, Ire p., ch. IV.



assimilatoires, tendant à renforcer en lui l'idée religieuse, à la maintenir, à la faire prévaloir sur toutes les autres idées.

Et c'est ici le moment de remarquer qu'entre l'ascétisme, considéré comme procédé de simplification, et les « états mystiques » les relations sont étroites. Ceux-ci consistent, en effet, en un rétrécissement progressif du champ de la conscience, en autant de « simplifications » successives[1], au cours desquelles les raisonnements vont se raréfiant, et peu à peu font place, dans l'âme du sujet, à des « affections », lesquelles se simplifient à leur tour jusqu'à se réduire à l'unité, comme il arrive dans l'extase, où le monoïdéisme devient absolu.

Que l' « entraînement » ascétique aboutisse à des résultats certains, qu'il détermine infailliblement, et à lui seul, chez ceux qui s'y livrent, l'état de monoïdéisme extatique, — il serait aussi contraire à la réalité des faits qu'à l'enseignement des théologiens de le prétendre : les ascètes n'atteignent pas tous aux « états mystiques ». Mais, en revanche, — j'ai déjà eu l'occasion de le constater, — il y a, en tout mystique, un ascète, et l'efficacité de l'ascétisme, en tant que procédé de simplification, ne saurait être contestée.

Efficace, reste à savoir si le procédé est légitime. Je m'explique. L'emploi s'en accorde-t-il avec une parfaite intégrité mentale? Ou bien faut-il voir dans l'ascétisme un symptôme pathologique, l'indice d'une dégénérescence et d'un déséquilibrement? — C'est à cette dernière opinion que se rangent la plupart des psychologues contemporains, entre autres M. Murisier.

Les mystiques, d'après lui — je lui emprunte ses expressions — sont, dans des corps malades, des esprits faibles dont les éléments se dissocient au moindre contact avec la réalité sensible. Leur personnalité, mal cimentée, risque à chaque instant de se désagréger, de se perdre en une confusion de sensations variables, d'images incohérentes, de désirs contradictoires. Ils se sentent impuissants à gouverner leurs instincts, à les hiérarchiser. De là, chez eux, un sentiment de profond malaise, et le désir ardent d'échapper aux désordres organiques, au conflit des tendances, à la multiplicité et à la variabilité des sensations et des images, aux exigences opposées de la piété naissante et de la mondanité persistante. Cette délivrance, qu'ils souhaitent si passionnément, comment l'obtiendront-ils, sinon en atteignant à l'unité, et, si possible, à la stabilité de la conscience?

1. « Quand, par le progrès du temps, les âmes se sont exercées à cette multiplicité d'actes intérieurs... il faut que ces exercices s'unissent en un exercice de plus grande simplicité... de sorte que cette multiplicité se convertisse en unité. » (*Directoire de la Visitation*, art. 13, *in fine*.)



Mais l'unité ne s'établit jamais, chez ces malades, grâce à une coordination normale des éléments psychiques. Ils la réalisent par l'élimination des états variables et des tendances antagonistes. Leur *moi*, en un mot, ne s'unifie qu'en s'appauvrissant. Et c'est par le moyen de l'ascétisme que s'opère cette simplification pathologique.

Donc, pour notre auteur, les mystiques sont des *simplifiés*, et il donne au mot le sens le plus défavorable. M. le Dr Pierre Janet, lui, les rangeait naguère parmi les hystériques; mais il les tient aujourd'hui pour des *abouliques*, des *scrupuleux* (au sens des aliénistes), qui demandent à l'ascétisme l'apaisement de leurs conflits intérieurs; et sa théorie se confond, en somme, avec celle de M. Murisier :

L'état de scrupule ou d'aboulie, dit-il, est déterminé par une incapacité mentale de réunir d'une manière ferme le grand nombre des idées, des sentiments, des sensations qui affluent à notre conscience. Quand l'esprit est vigoureux, il peut conduire tous ces phénomènes psychologiques au dernier degré de la pensée consciente... Quand nous cessons de pouvoir parvenir à ce dernier degré, nous restons dans les états de pensée inférieure caractérisés par le doute, l'hésitation, le défaut du sentiment du réel, l'indifférence aux choses présentes. Cet état, surtout s'il se prolonge, est très pénible, et le malade fait des efforts désespérés pour en sortir. Quelques-uns ont senti ou deviné que l'une des principales difficultés de cette synthèse mentale était la multiplicité des phénomènes psychologiques, et ils sont amenés... à cette solution qui consiste à restreindre leurs pensées pour les mieux étreindre. La complexité de notre vie est, en effet, la grande raison de cette complexité mentale : que d'affaires soulèvent les relations sociales, que de tendances et de désirs amènent la recherche de la fortune et du pouvoir, que de complications et de soucis renferme la famille. Notre vie ne serait-elle pas bien plus simple en supprimant ces complications? Déjà des scrupuleux qui ne sont pas du tout des extatiques arrivent sans s'en douter à cette solution. Je connais une jeune fille très bien douée, très artiste et très riche qui, depuis six ans, vit seule dans un petit appartement, sans voir jamais sa famille, sans recevoir personne, si ce n'est son médecin, sans jamais sortir, sans presque rien connaitre du monde extérieur; il est certain que, dans cette retraite, ses phobies, ses angoisses, ses hésitations de toute espèce se sont fort atténuées et qu'elle a pu se faire une existence, sinon agréable, du moins exempte des souffrances du délire.

Ne peut-on pas se demander si les phénomènes extatiques ne se développent pas chez certains scrupuleux par un mécanisme analogue?... Il ne faut pas oublier un grand caractère par lequel commence la maladie de l'extase : c'est le *symptôme pathologique de l'ascétisme*; ces malades se suppriment successivement toutes les joies, et en même temps tous les désirs de la vie, et toutes les compli-

cations, le luxe, les honneurs, les relations sociales, la famille. C'est, paraît-il, pour faire plaisir au bon Dieu : n'est-ce pas plutôt pour se faire plaisir à eux-mêmes, parce qu'ils commencent déjà à trouver le calme dans cette vie restreinte? Les véritables extatiques vont encore plus loin, ils arrivent à supprimer par moment toutes les actions matérielles, la perception même du monde extérieur, et ils se renferment dans la contemplation intellectuelle d'un très petit nombre d'idées. Mais alors ils n'ont plus de peine à embrasser ces idées, à les conduire à la perfection psychologique, à ce dernier degré où les idées touchent au réel, déterminent la décision volontaire, la certitude et l'unité absolue de la pensée. Je me demande... si la béatitude caractéristique de l'extase n'est pas due à la perfection momentanée des idées à laquelle les malades ne sont pas accoutumés. Les scrupuleux ont aussi des oscillations du niveau mental : quand ils sont au bas degré, incapables de pousser au réel et d'unifier leurs idées, ils ont une souffrance perpétuelle, et ils deviennent très heureux quand, pour un moment, leur esprit monte plus haut et atteint la certitude. C'est cette unité, cette concentration de l'esprit sur un point qui donne au sujet le sentiment d'une activité mentale complète et lui fait éprouver ce bonheur.

L'extatique est donc *un scrupuleux qui tend vers l'hystérie*, qui s'en rapproche momentanément, sans y atteindre jamais tout à fait [1].

***

Je pourrais nommer, après MM. Janet et Murisier, des hommes tels que M. le Dr Georges Dumas, par exemple [2], qui font, eux aussi, et par les mêmes arguments, le procès de l'ascétisme, — un procès dont il y a lieu, ce me semble, de tenter la revision.

Les psychologues que je viens de citer partent tous d'une constatation identique, à savoir que les mystiques aspirent unanimement et passionnément à l'unité. Constatation fort exacte. La doctrine mystique orthodoxe (à supposer qu'il y en ait une indépendante du dogme) se ramène à l'affirmation de l'universelle unité. Dieu est *un*, l'Univers est *un*, l'homme, ce microcosme, était primitivement *un*; et il doit se donner pour tâche essentielle de reconquérir l'unité perdue. « Le vrai adorateur, écrit une mystique contemporaine, est celui dont l'âme, affranchie de toute multiplicité, revenue à la simplicité parfaite, est parvenue à s'accorder elle-même dans une harmonie sans aucune dissonance, ayant effacé par un effort soutenu

1. *Une Extatique*, Conférence faite à l'Institut psychologique international, le 25 mai 1901.
2. *Auguste Comte amoureux et mystique*, Conférence faite à l'Institut général psychologique, le 6 avril 1903.

tout partage, toute division, toute contradiction, pour rentrer dans l'unité primitive de son être[1]... »

Cette aspiration à l'unité n'est pas, qu'on le remarque, spéciale aux mystiques. Le savant, le penseur, l'artiste y aspirent, eux aussi; ils fuient toutes les occasions de se dissiper ou de se distraire et s'enferment à triple clef dans leur tour d'ivoire. Mais que vais-je cherchant mes exemples parmi les individus exceptionnels? La tendance à l'unité est proprement humaine. Ondoyant et divers, conscient de n'être au dedans de lui-même que variabilité, confusion, incohérence, l'homme se préoccupe naturellement et à juste titre d'organiser son chaos intérieur, et s'efforce de donner quelque consistance au fil si lâche et si cassable qui relie entre eux les innombrables phénomèmes dont la succession constitue son *moi*.

La tendance à l'unité que l'on constate chez les mystiques ne préjuge donc rien contre eux et n'a pas nécessairement de caractère pathologique. Aussi ne l'incrimine-t-on pas en elle-même. Mais on leur reproche de n'assurer l'ordre dans leur conscience qu'au prix d'une série de mutilations. Ce n'est pas tout; et parce qu'ils méprisent les biens, les joies et les honneurs d'ici-bas; parce que, dans un monde où l'argent règne en maître absolu, ils ont choisi pour dame et pour épouse la Pauvreté, cette libératrice; parce qu'ils se gardent chastes parmi les foules en rut, et parce qu'ils tiennent levé au-dessus des passions humaines l' « étendard de l'humilité », comme dit sainte Thérèse, et celui de l'obéissance, — on les accuse de se dérober à toutes les complications et à toutes les responsabilités de la vie, de déserter la cité et de renier la famille; de s'isoler, en un mot, sous couleur de mortification, dans un égoïsme, « le plus absolu et le plus glacial de tous », pareils à ces alcyons dont parle saint François de Sales et « dont le nid repose sur les flots, impénétrable à la mer, ouvert seulement du côté du ciel[2] ».

Ce réquisitoire, qui ne vise à rien moins qu'à faire de l'ascétisme un instrument trop efficace de mutilation intellectuelle et, par là même, l'auxiliaire des plus mortels instincts de paresse et d'inertie, ne me paraît pas irréfutable.

Et d'abord, une simple remarque. — Le savant, le penseur, l'artiste dont je constatais tout à l'heure l'aspiration à l'unité, méritent, tout comme les mystiques, la qualification de « simplifiés »; ils

1. *La Vie spirituelle et l'Oraison d'après la Sainte Écriture et la tradition monastique*. Solesmes, 1899.

2. A. Godfernaux, *Sur la psychologie du mysticisme*. — *Revue philosophique*, février 1902.

s'appliquent à concentrer leur esprit sur un petit nombre d'idées ou sur une idée unique. L'homme d'action, voué à l'accomplissement de quelque grand dessein, tend, lui aussi, au monoïdéisme. « La concentration de nos facultés sur une idée unique n'est-elle pas, comme l'a dit M. Boutroux [1], le principe même de l'action? » Et l'on est en droit de supposer qu'en fait l'unité mentale ne s'établit jamais que par voie de simplification.

Jugeât-on cette opinion erronée, il ne s'ensuivrait pas que les mystiques fussent les mutilés de l'esprit qu'on nous dépeint. On ne les dépeint comme tels qu'en les assimilant à des abouliques, à des scrupuleux. Et ils ont, en effet, avec les abouliques, quelques traits de ressemblance. Mais la ressemblance est toute superficielle, et l'on peut même affirmer que, dans le monde mental, mystiques et abouliques occupent les pôles opposés. Les abouliques sont affligés d'une « trop grande richesse d'impressions et d'idées », d'une « abondance excessive de données conscientes » [2]. Impuissants à les coordonner, ils en sacrifient une partie. Tel n'est pas du tout le cas des mystiques. Leurs idées, le plus souvent, s'harmonisent et se coordonnent en un ordre parfaitement logique. Ces êtres intuitifs, peu portés aux spéculations abstraites, et qui se soucient moins de « penser beaucoup » que « d'aimer beaucoup [3] », de philosopher que de bien vivre, ne souffrent pas d'ailleurs d'une complexité mentale exagérée. Ils ne connaissent ni les angoisses du doute, ni l'obsession des problèmes métaphysiques, mais, en revanche, se préoccupent d'assurer en eux le triomphe de l'humilité sur l'orgueil, par exemple, ou de l'amour de Dieu sur l'amour du monde. Les conflits intérieurs dont l'ascétisme leur procure l'apaisement sont, en un mot, des conflits d'ordre moral bien plutôt que d'ordre intellectuel.

Si, chez les mystiques orthodoxes, ascétisme n'est pas synonyme de mutilation intellectuelle, il ne l'est pas davantage d'égoïsme et de paresse.

C'est un des caractères de la vie d'être rythmique, faite d'élans et de recueillements alternés. Ces oscillations prennent, dans la vie des mystiques, une amplitude exceptionnelle et la partagent en deux

1. *La Psychologie du mysticisme.* — *Revue Bleue*, 15 mars 1902. — « C'est dans la mesure où elles deviennent exclusives que nos idées cessent d'être de pures idées pour tirer à elles les forces vives de l'âme et se changer en volontés et en actes. »

2. Ce qu'a fort bien montré M. Leuba (*Les tendances fondamentales des mystiques chrétiens.* — *Revue philosophique*, juillet 1902).

3. « L'essentiel n'est pas de penser beaucoup, mais d'aimer beaucoup » (*Château*, 4e dem., ch. I.)

états, reliés entre eux par une série indéfinie d'états intermédiaires, mais qui, à de certains moments caractéristiques, s'opposent nettement l'un à l'autre.

A de certaines heures, lorsque le champ de leur conscience se rétrécit au point de ne plus admettre qu'un très petit nombre de représentations, on constate chez eux un affaiblissement graduel des sentiments sociaux; ils se détachent peu à peu du monde sensible et de toute pensée ou préoccupation relative aux créatures. Et quand ils atteignent au monoïdéisme extatique, à l'unité absolue de la conscience, cet affaiblissement des sentiments sociaux dégénère en suppression totale [1]. Leur âme, ramassée sur elle-même et concentrée en un regard fixe, oublie tout ce qui n'est pas l'unique objet dont la vision l'éblouit.

Mais l'extase et les états qui la précèdent ne durent que de courts moments [2]; et ces états si passagers sont séparés les uns des autres par de longs intervalles. Entre temps, les mystiques font preuve de sentiments éminemment sociaux; et c'est à tort qu'on les représente engourdis en un lâche isolement — *in angulo cum libello* — et se dérobant à tous les contacts. Ils nous apparaissent, au contraire, comme des militants, épris de mouvement et d'action, doués au plus haut point des qualités qui font les manieurs d'hommes et les organisateurs. La tendance qu'on leur reproche le plus témoigne, chez eux, à elle seule, d'un puissant instinct social, et elle implique toute une sociologie. S'ils aspirent à s'unifier, ce n'est pas dans un intérêt égoïste : mais ils croient l'humanité appelée à n'avoir en Dieu qu'un cœur et qu'une âme, et que par le moyen de l'unité individuelle se réalisera cette unité collective où vont leurs plus chers désirs. Le Christ n'a-t-il pas dit : « Qu'ils soient un tous ensemble, comme vous, Père, êtes en moi et moi en vous; qu'ils soient de même un en nous [3] ». — « Être un tous ensemble », voilà la suprême ambition

1. « L'âme... s'élève au-dessus de tout le créé », dit sainte Thérèse. (*Vie*, ch. xx.)

2. J'insiste sur ce point. Les psychologues contemporains auraient en effet une propension à exagérer la durée des périodes d' « union mystique ». C'est qu'ils subissent à leur insu — le fait est curieux à constater — l'influence quiétiste et paraissent avoir lu plus attentivement Mme Guyon que sainte Thérèse. Tel d'entre eux (M. Godfernaux, *Le Sentiment et la Pensée*, p. 50, à la note), empruntant, dit-il, « aux ouvrages mystiques » les éléments d'une étude sur l'extase, ne citera guère que des auteurs quiétistes. Or les quiétistes admettaient, comme on sait, l'*acte continu et universel*.

En réalité, la contemplation mystique n'est qu'un éclair, un acte essentiellement transitoire, une communication dont on ne jouit qu'en passant, *raptim*, dit saint Bernard. (Cf. Bossuet, *Instruction sur les États d'oraison*, liv. I, xiv et suiv.).

3. *Jean*, xvii, 21-24.

des mystiques, et ils ne conçoivent le bonheur que dans la fraternité [1]. Aussi, comme le veut l'Évangile, ne séparent-ils pas de l'amour de Dieu l'amour du prochain [2]. Cet amour du prochain prend chez eux mille formes diverses : ils se répandent en aumônes et en prières; ils ont pour toutes les misères physiques des trésors de pitié et de tendresse et, pour les âmes, brûlent d'un zèle « apostolique ». Et non seulement ils pratiquent la charité sous toutes ses formes, mais ils la mettent au-dessus de tout. « La consolation intérieure, dit Ruysbroeck, est d'un ordre moins élevé que l'acte d'amour, qui rend service aux pauvres spirituellement ou corporellement. Si vous êtes ravi en extase aussi haut que saint Pierre ou saint Paul... et si vous apprenez qu'un malade a besoin d'un bouillon chaud... je vous conseille de vous éveiller un instant et de faire chauffer le bouillon... » — Et sainte Thérèse [3]: « Il ne faut pas consacrer à l'oraison un temps qui serait réclamé par l'obéissance ou par l'utilité du prochain ». Dans les deux cas l'on doit « sacrifier généreusement ces heures si chères et si délicieuses que l'on voudrait passer à s'entretenir avec Dieu dans la solitude ».

Les longues périodes actives que je viens de décrire et qui, dans la vie des mystiques, alternent avec de courts éblouissements contemplatifs, ne sont méconnues de personne, et les psychologues contemporains en constatent, tout les premiers, la réalité. D'où vient cependant qu'ils persistent à dénoncer, pour la plupart, l'égoïsme et l'inertie mystiques, affirmant qu' « en droit », sinon en fait, « le type mystique pur exclut l'élément social » et que « la vie contemplative est la négation de la vie active »?

C'est qu'ils n'ont pas approfondi la notion d'alternance et n'en ont pas dégagé tout le contenu. Elle implique, en même temps qu'une opposition, un rapport de cause à effet. Le sommeil alterne

1. La suprême récompense des élus est, d'après sainte Thérèse, dans le spectacle de l'allégresse commune. (*Chemin de la Perfection*, ch. XXXI.)

2. « Dieu ne demande de nous que deux choses, dit sainte Thérèse, l'une de l'aimer, l'autre d'aimer notre prochain... La marque la plus assurée pour savoir si nous pratiquons fidèlement ces deux choses, c'est, à mon avis, d'avoir un amour sincère et véritable pour notre prochain... » (*Château*, 5[es] dem., ch. III.) — Les maux qu'elle a constamment endurés (dans son amour pour les âmes) sont tels qu'elle compte les autres pour rien. Pour en tirer une seule du péché mortel, elle « donnerait mille vies ». (*Vie*, ch. XXXII.)

3. *Fondations*, ch. V. — Cf. *Château*, 5[es] dem., ch. III : « Si vous voyez une personne infirme ou souffrante que vous puissiez soulager en quelque chose, quittez hardiment l'oraison pour l'assister; compatissez à ce qu'elle endure; que sa douleur soit aussi la vôtre; et si, pour lui donner la nourriture dont elle a besoin, il faut que vous jeûniez, faites-le de grand cœur... C'est là la véritable union. »

avec la veille, l'hiver avec l'été, l'action avec le repos. Entendons par là que le sommeil prépare la veille, que l'été sort de l'hiver, — que l'action enfin *naît* du repos et ne le suit pas seulement. La légende et l'histoire nous montrent tous leurs grands hommes se recueillant dans la solitude et le silence avant d'entrer en lice. Ne nous arrive-t-il pas à nous-mêmes de demander à l'isolement, à la réflexion solitaire des forces pour mieux affronter les luttes prochaines? Nous avons tous notre grotte de Manrèse, où nous nous retirons à de certaines heures; et le cas des mystiques ne diffère au fond du nôtre que comme étant plus caractéristique. Sainte Thérèse, pour ne citer qu'elle seule, déclare, à bien des reprises, que « le but de l'oraison n'est pas le repos, mais l'activité ». « Cherchons, dit-elle, dans ce saint exercice, non les douceurs spirituelles, mais des *forces tout apostoliques* pour servir notre Époux... Pour donner à Notre-Seigneur une hospitalité parfaite, il faut que Marthe et Marie se joignent ensemble [1]. » Quant à elle, c'est au sortir de l'extase — elle en sort « le corps plein de santé et admirablement disposé pour agir [2] » — qu'elle sent « germer en son âme les promesses et les résolutions héroïques [3]. Qu'est-ce à dire, sinon que, chez les mystiques, non seulement la contemplation n'exclut pas l'action, mais encore qu'elle la prépare et la détermine? Cette proposition contient, si elle est juste — et dans la mesure où elle est juste — un sérieux argument en faveur de la vie contemplative, et, puisque le mysticisme est *fonction* de l'ascétisme, la meilleure apologie que l'on puisse faire de l'ascétisme mystique.

MONTMORAND.

1. *Château*, 7[e] dem., ch. IV. — Cf. *Vie*, ch. XVII, et *Fragment du livre sur le Cantique*, ch. VII. — « Quoiqu'il semble que l'âme ne puisse s'adonner à l'action qu'au détriment de la contemplation, ces deux choses ne sont pas incompatibles, Marthe et Marie peuvent marcher de concert, car l'intérieur opère dans les choses extérieures... » (*Château*, 5[e] dem., ch. III.)
2. *Vie*, ch. XX.
3. *Ib.*, ch. XIX.

SAINT-SIMON

PÈRE DU POSITIVISME

(*Fin* [1]).

> « Je ne dus rien à ce personnage, pas même la moindre instruction. »
> (AUGUSTE COMTE, *Pol. pos.*, III, XVI.)

I

Nous connaissons l'influence personnelle exercée par Saint-Simon sur Comte de 1817 à 1824. Nous savons que pendant sept années, de dix-neuf à vingt-six ans, à l'âge où l'esprit se forme, secrétaire, disciple ou collaborateur, Auguste Comte se borna à recevoir, organiser et développer ce qu'il appelait lui-même « les idées mères » de son maître. Mais le voici enfin par la rupture, bientôt suivie par la mort de Saint-Simon, émancipé de toute tutelle morale, libre de penser par lui-même et d'écrire selon sa pensée. Va-t-il enfin créer une doctrine personnelle, bien distincte du Saint-Simonisme et qui justifie, dans une large mesure, ses prétentions à l'originalité?

La comparaison des deux systèmes va nous apprendre que non.

Bien entendu nous ne pouvons songer, pour cette comparaison, à faire du Comtisme et du Saint-Simonisme une exposition complète qui dépasserait singulièrement le cadre et l'objet de notre étude. Nous nous bornerons à marquer les idées générales du positivisme de Comte et nous verrons ensuite qu'elles se retrouvent dans le positivisme de Saint-Simon.

II

L'objet que s'est proposé Auguste Comte dans toute son œuvre est de mettre fin à la crise spirituelle et temporelle que le XVIIIe siècle a préparée et que la révolution a ouverte officiellement par la destruction du système théologique et féodal. Par ce dessein il se rapproche de tous les penseurs de son temps, depuis Châteaubriand et de Bonald jusqu'à Cousin et de Maistre; mais il en diffère profondé-

1. Voir le numéro précédent de la *Revue*.

ment par le plan qu'il adopte et qu'il exécute [1]. Au lieu de courir à la solution du problème politique par des mesures hâtives, il regarde plus haut et plus loin. Il est persuadé en effet que les idées mènent le monde et que toute réorganisation politique sera vaine tant que la réorganisation des croyances ne sera pas opérée : « Tant que les intelligences individuelles n'auront pas adhéré, dit-il, par un assentiment unanime à un certain nombre d'idées générales capables de former une doctrine sociale commune, on ne peut se dissimuler que l'état des nations restera, de toute nécessité, essentiellement révolutionnaire, malgré tous les palliatifs politiques qui pourront être adoptés, et ne comportera réellement que des institutions provisoires [2] ».

Il faut mettre un terme, au plus vite, à l'anarchie morale, refaire l'unité des intelligences par une doctrine générale qui s'impose à toutes les consciences individuelles comme s'imposait autrefois le catholicisme aujourd'hui ruiné par les progrès de la raison. En d'autres termes il faut à la société humaine un nouveau pouvoir spirituel et c'est à édifier ce pouvoir que Comte consacrera sa vie.

Et d'abord d'où vient le mal dont nous souffrons, l'anarchie intellectuelle? De l'emploi simultané de trois méthodes ou plutôt de trois philosophies opposées dans l'étude de l'homme et de la vie sociale.

Quand le savant étudie la nature il explique les faits par des faits antérieurs et constate leur liaison nécessaire; le physicien qui explique le son par des vibrations de l'air, le physiologiste qui explique la circulation du sang par les contractions du cœur, emploient l'un et l'autre cette méthode que Comte nomme positive. Au contraire, dès que les philosophes étudient les choses de la vie sociale le désordre commence. S'il s'agit de politique, les uns, comme de Bonald et de Maistre, parlent du rôle de la providence dans l'histoire et du droit divin des rois; ce sont des théologiens. D'autres spéculent sur le type du parfait gouvernement, sur le contrat social, sur les droits absolus de la personne humaine; ce sont des métaphysiciens dans le genre de Rousseau. D'autres enfin font de timides tentatives pour soumettre l'étude des sociétés et de leur développement à la méthode positive de l'observation et du raisonnement; ils s'appellent Montesquieu et Condorcet. On pourrait facilement signaler les mêmes divergences de méthode dans la morale, le droit et dans toutes les sciences qui, de près ou de loin, touchent à la vie sociale. Le résultat c'est l'anarchie qui dure depuis plusieurs siècles

1. Cf. sur ce point et quelques-uns des suivants le beau livre de M. Lévy-Bruhl, *La Philosophie d'Auguste Comte*.
2. *Cours de phil. pos.*, 2e éd., I, p. 41.

dans l'Europe occidentale et qui durera nécessairement tant que des philosophies aussi différentes viendront s'affronter sur des questions aussi capitales.

Cette durée pourrait même nous faire craindre que la crise fût sans issue, si une loi sociale dont Auguste Comte s'attribue la découverte, la célèbre *loi des trois états*, ne nous faisait connaître à la fois la cause et le remède du mal.

« L'esprit humain, par sa nature, dit Comte, emploie successivement, dans chacune de ses recherches, trois méthodes de philosopher dont le caractère est essentiellement différent, et même opposé; d'abord la méthode théologique, ensuite la méthode métaphysique et enfin la méthode positive. De là trois sortes de philosophies sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement. La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième son état fixe et définitif, la seconde est uniquement destinée à servir de transition[1]. »

Toute les sciences ont traversé ces trois phases nécessaires; la physique a été théologique lors du polythéisme grec; elle a été métaphysique avec les hypothèses des fluides et des affinités naturelles; elle n'est positive que depuis Descartes. La physiologie, encore embarrassée des hypothèses vitalistes et animiste se dégage à peine de la période métaphysique, et la philosophie sociale ne nous paraît anarchique et confuse que par ce qu'elle s'embarrasse encore de théologie et de métaphysique.

Que faut-il donc pour fermer à jamais la crise? Il suffit d'accélérer la marche nécessaire du progrès humain en fondant la science positive des sociétés que Comte appelle la sociologie. Alors les principes de l'ordre politique établis conformément aux principes de l'ordre social pourront être discutés de tous sans être ébranlés par personne; il n'y aura pas plus d'anarchie sociale qu'il n'y a d'anarchie physique ou mathématique.

Cette unification du savoir social permettra d'unifier pour la première fois le savoir humain tout entier. Jusqu'ici la science de l'homme et les sciences du monde semblaient relever de deux méthodes opposées, parce qu'elles en étaient à des périodes différentes de leur progrès naturel. Désormais toutes les connaissances humaines seront positives c'est-à-dire également fondées sur le raisonnement et l'observation des faits.

Enfin la philosophie, qui n'est que la généralisation des sciences, sera positive comme elles; si l'on peut distinguer encore la philoso-

1. *Cours de phil. pos.*, I, 8-9.

phie des sciences de la métaphysique, c'est que les sciences sociales et morales, réfractaires à la méthode positive, paraissent justifier et même exiger des généralisations métaphysiques. Du jour ou ces sciences seront devenues positives, la métaphysique n'aura plus d'objet.

La création de la sociologie est donc la création fondamentale du système, et c'est, dès 1822, vers cette création, que Comte fait converger tous ses efforts. Mais il se rend compte de très bonne heure que pour fonder la sociologie on doit la faire reposer par sa méthode et ses principes sur les sciences plus simples déjà parvenues à la période positive : « Ma propre loi hiérarchique me démontra, dit-il, que la philosophie sociale ne pouvait prendre son vrai caractère et comporter une irrésistible autorité qu'en reposant implicitement sur l'ensemble de la philosophie naturelle partiellement élaborée pendant les trois derniers siècles [1]. »

De plus, il pensa que si l'on veut refaire l'esprit public et donner de l'unité aux opinions humaines, on ne doit pas se borner à bâtir une science sociale, méme positive; on doit encore achever le triomphe de la méthode positive dans les sciences moins complexes où elle a déjà pénétré, indiquer, pour chaque science, les méthodes les plus appropriées, systématiser les principaux résultats, faire la philosophie de la connaissance humaine tout entière. En d'autres termes ce n'est pas seulement la sociologie qui est à créer c'est tout le système de l'éducation intellectuelle qui est à refondre [2], tout le savoir humain qui est à coordonner.

Voilà pourquoi Auguste Comte fait procéder sa philosophie sociale d'une philosopie des sciences positives qui sont, dans l'ordre même de sa classification, les mathématiques, l'astronomie, la physique, la chimie, la biologie.

Tout le monde connaît aujourd'hui le principe de cette classification célèbre qui hiérarchise les sciences d'après la simplicité croissante et la généralité décroissante de leur objet et qui marque à la fois la dépendance et l'originalité de chacune d'elles par rapport à la science plus simple qui la précède.

C'est donc à codifier les méthodes positives et leurs résultats dans les différentes sciences qu'Auguste Comte s'attache, aussitôt sa hiérarchie établie, et il consacre aux mathématiques, à la mécanique, à la physique, à la chimie, à la biologie, les trois premiers volumes de son cours.

1. *Syst. de pol. pos.*, I, 2.
2. *Cours de phil. pos.*, I, 25

Ce serait une erreur de penser que, pour chacune de ces sciences, il n'ait eu qu'à enregistrer en les ordonnant des idées admises par tous; pour assurer le triomphe de l'esprit positif il a dû, au contraire, surtout en chimie et en biologie, batailler sans cesse contre l'esprit théologique ou métaphysique, et, n'eût-il écrit que ces trois volumes, qu'il aurait encore le rare mérite d'avoir conçu et achevé une philosophie positive de la nature; mais son œuvre capitale n'en reste pas moins la fondation de la sixième science, la sociologie, à laquelle il consacre les trois derniers volumes du cours.

Cette science ne peut pas se déduire de la biologie, comme Cabanis, Gall et bien d'autres l'ont pensé; cette déduction serait peut-être possible si la vie sociale se bornait à la satisfaction de nos principaux instincts, comme l'instinct de la famille, de la conservation, de la propriété, mais elle les développe et les transforme en même temps qu'elle les satisfait, et c'est pourquoi la biologie, l'étude de l'individu humain ne suffit pas pour les connaître. Il doit y avoir une sociologie comme il y a une astronomie, une physique et une chimie.

Comme les sciences plus simples, la sociologie emploiera les méthodes de l'observation, du raisonnement, de l'induction, mais elle aura sa méthode propre, la méthode historique, et c'est par l'histoire qu'elle constituera le statique et la dynamique sociale.

On comprend mal d'ordinaire ces deux termes par ce qu'on perd de vue l'idée d'une humanité unique et qu'on veut les appliquer à telles ou telles sociétés particulières. En réalité c'est de l'humanité tout entière qu'il s'agit, et la statique sociale étudie les conditions d'existence, les éléments nécessaires de l'organisme humain, tandis que la dynamique étudie les lois de son évolution à travers les âges.

C'est ainsi que, sous le nom de statique, Comte étudiera la famille, élément social ultime, le mariage, la coopération sociale, le rôle du gouvernement et c'est ainsi encore que, sous le nom de dynamique, il étudiera le mouvement nécessaire et continu de l'humanité ou, si l'on préfère, le progrès.

La loi des trois états étant la loi fondamentale de la dynamique sociale est, par là même, la loi du progrès; c'est elle qui introduit quelque unité dans l'incohérence de l'histoire par la distinction d'une période théologique, d'une période métaphysique et d'une période positive; elle exprime elle-même non une transformation de l'intelligence humaine, qui ne change pas plus dans sa nature que nos instincts, mais les différentes étapes par lesquelles cette intelligence est passée dans l'interprétation du monde; et comme, d'après Comte, l'évolution des idées conditionne toutes les autres, on comprend très bien qu'il ait pris l'évolution de l'intelligence, c'est-

à-dire des sciences et de la philosophie, comme « fil conducteur » de sa philosophie de l'histoire.

Ainsi conçue la sociologie unifie par sa seule existence le savoir humain; toutes nos connaissances sont désormais positives; une même philosophie va s'imposer à l'Occident et clore l'anarchie morale; mais il ne suffit pas d'unifier les idées et les croyances, il faut encore organiser l'autorité spirituelle; il faut édifier le nouveau pouvoir spirituel et c'est à quoi Comte va s'appliquer plus spécialement après avoir fondé la sociologie.

Pour bien comprendre cette partie de l'œuvre de Comte, on doit se rappeler sans cesse que cet ennemi déclaré de la métaphysique et de la théologie est toujours resté l'admirateur passionné de la politique et de la philosophie du catholicisme Tout ce qu'il reproche à cette religion, c'est d'être fausse, mais à cela près, il proclame qu'elle fut parfaite et qu'elle comprit à merveille le rôle social qu'elle devait remplir. Dans un temps où la seule science possible était la théologie, le catholicisme a organisé et exercé, pour le plus grand bien de l'Europe, le pouvoir spirituel; il a abandonné l'action au pouvoir féodal en se réservant l'éducation des âmes; il a élevé les enfants, dirigé les hommes, réglé les relations des peuples, fait régner une morale commune; il a réalisé pendant trois siècles l'unité morale de l'Occident : « La destination et les limites de cet ouvrage, écrit Comte[1], ne sauraient me permettre à cet égard qu'une ébauche très imparfaite où je n'espère point de pouvoir faire passer convenablement dans l'esprit du lecteur, la profonde admiration dont l'ensemble de mes méditations philosophiques m'a depuis longtemps pénétré envers cette économie générale du système catholique au moyen âge, que l'on devra concevoir de plus en plus comme formant jusqu'ici le chef-d'œuvre politique de la sagesse humaine. »

Pour instituer le pouvoir de la science Comte n'aura donc qu'à s'inspirer de la philosophie sociale du catholicisme.

Comme le pouvoir catholique, le nouveau pouvoir spirituel sera exclu de la direction immédiate des affaires humaines; il ne disposera d'aucune force effective et gouvernera les hommes par son influence morale. Tandis que le rôle du pouvoir temporel est l'action, celui du pouvoir spirituel se résumera en un seul mot : l'éducation, et cette éducation aura pour évangile le cours de philosophie positive. Enfin, comme le pouvoir de l'Église, le nouveau pouvoir aura pour caractère l'unité. Fondé sur l'ensemble des sciences positives, issu d'un savoir homogène, il opposera à toutes les tentatives d'anar-

1. *Cours de phil. pos.*, V, 231.

chie morale les résultats incontestables d'une même expérience et d'une même raison. Il fera la cohésion des âmes, imposera les mêmes opinions à l'Occident et rendra possible un ordre politique nouveau.

Mais, pour que le nouveau pouvoir possède une autorité véritable, il doit avoir des représentants attitrés et ces représentants ne peuvent être ni les mathématiciens, ni les physiciens, ni les biologistes, ni aucun des savants qui, par la nature même de leurs études, sont habitués à ne considérer que des questions spéciales. Ceux-là seuls d'entre les savants seront appelés à diriger les hommes « qui embrassent d'un seul coup d'œil le domaine entier de la science et qui ont conscience du but social[1] ». Or les sociologues sont, de par leurs études mêmes, habitués à organiser les sciences, à les diriger dans le sens utilitaire, et par suite ils sont tout désignés pour prendre en main le gouvernement scientifique de ce monde. C'est à eux que Comte le confie en effet dans le sixième volume du *Cours*, et déjà il aperçoit les philosophes positivistes soutenus par l'opinion et formant une véritable corporation européenne pour combattre l'anarchie et régenter les âmes.

Dans le système de politique positive l'organisation du nouveau pouvoir est plus audacieuse, et c'est, en définitive, à une véritable religion que le positivisme scientifique aboutit.

Pour comprendre cette religion on doit se rappeler sans cesse que l'idée centrale du système de Comte, celle qui lui permet de transposer et de résoudre d'une façon positive la plupart des problèmes insolubles posés par la métaphysique et la théologie, c'est l'idée d'humanité. Dans ce monde où tout est relatif, il existe cependant, pense Comte, une réalité suprême dont l'idée est le principe d'une conception philosophique du monde; cette réalité c'est l'humanité. Dans l'ordre théorique et objectif l'humanité est plus réelle que l'homme puisque l'individu, considéré isolément, indépendamment de la société, qui réalise ses aptitudes et développe toutes les fonctions de son esprit, n'est qu'une abstraction vide, une virtualité sans contenu.

Dans l'ordre pratique et social, elle est un idéal auquel nous devons subordonner la vie végétative et la vie animale, de sorte que nous ne sommes vraiment hommes que dans la mesure où nous participons à l'humanité. Cette réalité idéale se réalise en fait par la solidarité et la continuité de ses éléments; non seulement les individus et les peuples d'un même temps sont solidaires, mais les générations successives concourent à une même œuvre; chacune a sa participa-

1. *Cours de phil. pos.*, VI, 481.

tion déterminée dans la vie et le progrès de l'espèce humaine; naturellement, nous vivons tous en elle, par elle, et notre culture morale doit nous amener à vivre pour elle.

On a beaucoup ridiculisé cette évolution religieuse de Comte vers le culte de l'humanité sans remarquer qu'elle était fatale chez un philosophe qui prétendait à la fois resserrer le lien social et cependant supprimer les croyances théologiques qui l'avaient jusque-là soutenu; du moment qu'il ne voulait plus des dogmes chrétiens, il était obligé de choisir parmi les choses terrestres un objet de dévouement et d'amour, une source d'émotions communes, et si l'on peut contester l'efficacité religieuse de l'idée d'humanité, on ne peut nier que toutes les tendances réformatrices de Comte le conduisaient à la proclamer.

Il va donc fonder la religion de l'humanité, et sous le nom de clergé positif instituer un sacerdoce de savants qui seront chargés de prêcher dans les temples, d'enseigner dans les écoles, de baptiser, de marier ou d'ensevelir, comme les anciens prêtres. Leur principale mission sera de faire régner dans les âmes cet amour de l'humanité que Comte appelle l'altruisme, et par lequel l'individu s'agrandit et se dépasse; ils devront développer cet amour, l'éclairer, le légitimer par des raisons scientifiques, en un mot organiser et diriger dans l'Occident l'adoration rationnelle et active de l'humanité.

On peut déjà voir dans cette conception d'une science infaillible et autoritaire, dans cette création d'un nouveau Dieu, d'un nouveau clergé, d'un nouveau culte, une simple transposition de l'esprit et du système catholique. Non seulement Comte avait conscience de cette transposition mais, de propos délibéré, il accusa les ressemblances de la religion qu'il fondait avec celle qu'il voulait remplacer.

Sous une forme symbolique il restaura la Trinité en joignant à l'Humanité la Terre et l'Espace comme objets de culte.

Il institua des sacrements pour le baptême positiviste, l'initiation, le mariage, la maturité, la retraite, etc.; il glorifia dans son calendrier tous les saints, religieux ou laïques, qui avaient servi la cause de l'humanité; il reprit sous le nom d'utopie systématique le mythe chrétien de la Vierge-mère; il voulut garder, dans le culte positiviste, jusqu'au signe de la croix auquel il donna une signification scientifique et sociale en le transformant quelque peu.

Aux représentants du nouveau pouvoir il donna, suivant leur grade, les noms d'aspirants, de suppléants, de vicaires et de prêtres; lui-même se proclama Grand-Prêtre, c'est-à-dire pape scientifique de l'humanité.

Il caressait en effet le chimérique espoir de hâter la réforme posi-

tiviste en imitant toutes les formes extérieures du catholicisme dont il perpétuait l'esprit; il croyait très sincèrement que si les simples voyaient encore un pape, des prêtres, un culte, des mystères et des dieux, ils transporteraient d'autant plus facilement leur respect du pouvoir ancien au pouvoir nouveau, et que tout se passerait comme si la religion romaine durait encore, avec cette différence que le néo-catholicisme serait inattaquable puisqu'il serait fondé sur la science et la raison. Ici comme partout, Auguste Comte réformateur et fondateur de religion reste fidèle aux grands principes qui inspirent toute sa réforme : utiliser les forces existantes, faciliter les transitions, avoir le progrès pour objet, tout en gardant l'ordre pour base.

Le pouvoir spirituel ainsi réorganisé Auguste Comte va s'occuper du pouvoir temporel.

De bonne heure, dès 1822, il a proclamé que dans toute société ces deux formes du pouvoir devaient être absolument distinctes. « En un temps, écrivait-il, où tous les bons esprits admettent communément la nécessité d'une division permanente entre la théorie et la pratique, pour le perfectionnement simultané de toutes deux envers les moindres sujets de nos efforts, pourrait-on hésiter à étendre ce salutaire principe aux opérations les plus difficiles et les plus importantes, quand un tel progrès y est enfin devenu suffisamment réalisable[1]. »

D'ailleurs, le régime même qui vient de finir ne nous a-t-il pas montré, au temps de sa prospérité, tous les services que peut rendre à la société humaine l'existence simultanée et distincte de ces deux pouvoirs. N'est-ce pas à l'heureux équilibre d'un pouvoir théologique qui disciplinait les sujets en conseillant les rois et d'un pouvoir qui gouvernait l'ordre pratique et politique que l'humanité doit les siècles de paix et d'harmonie sociale du moyen âge? L'histoire s'accorde ainsi une fois de plus avec la raison pour nous montrer la nécessité de deux pouvoirs différents, l'un qui dirige, l'autre qui agisse, et c'est pourquoi, suivant le plan qu'il s'était tracé tout d'abord, Auguste Comte, après avoir relevé le premier, passe au second.

Pas plus que tout à l'heure il ne s'agit d'ailleurs d'innover et de créer un sens véritable du mot; il suffit de regarder autour de soi, de consulter l'histoire, et d'accélérer la marche naturelle du progrès humain; or, depuis cinq siècles, un nouveau pouvoir, l'Industrie, s'est constitué au-dessous, à côté et finalement au-dessus du pouvoir féodal et royal. Tandis que l'humanité évoluait, dans l'ordre intellectuel, de l'esprit théologique vers l'esprit positif, l'industrie passait lentement, dans l'ordre social, de la vie guerrière à la vie industrielle. Sous

1. *Cours de phil. pos.*, VI, 441.

la protection morale de l'Église et sous la protection effective du régime féodal devenu défensif après la conquête, les classes ouvrières se sont peu à peu affranchies, d'abord dans les villes par l'établissement des communes, et plus tard dans les campagnes. Grâce à leurs lents progrès, l'esprit militaire et prédateur a disparu, la vie domestique s'est affermie et l'antique ascendant de la naissance a été ébranlé par la rivalité croissante de la richesse acquise par le travail.

Comte a pris soin de poursuivre dans tous ses détails le parallélisme de l'évolution industrielle et de l'évolution intellectuelle; il y a distingué des phases analogues; il a montré les légistes défenseurs de l'industrie jouant le même rôle de désorganisation vis-à-vis du pouvoir féodal que les métaphysiciens critiques vis-à-vis de la théologie; il a considéré que la Révolution avait marqué pour chaque évolution sinon un terme du moins un même triomphe politique.

Reste donc à organiser le nouveau pouvoir temporel comme il vient de faire pour le pouvoir spirituel; mais sur ce chapitre il est infiniment plus concis. Il est persuadé en effet que l'organisation temporelle ne pourra s'effectuer avec fruit que lorsque la transformation spirituelle sera achevée et il se contente d'une ébauche. Il classe d'abord les différentes classes actives, comme il a déjà classé les sciences, d'après la généralité et l'abstraction de leurs fonction, et c'est ainsi que les banquiers se trouvent en tête puisqu'ils manient une richesse symbolique dont la nature se prête aux plus hautes combinaisons. C'est à eux que devra revenir le gouvernement temporel des hommes. L'Occident, avec ses cent vingt millions d'habitants et ses deux mille temples, comptera deux mille banquiers, un pour chaque temple, et ce banquier dirigera toute la vie économique du district. Dans chacune des républiques occidentales, la France l'Italie, l'Allemagne, l'Angleterre et l'Espagne, les trois premiers banquiers exerceront le pouvoir spirituel, et l'équilibre détruit par la Révolution se rétablira pour toujours grâce au concours harmonique des deux pouvoirs nouveaux.

Puis le monde entier, instruit par l'exemple de l'Occident régénéré, se convertira au positivisme; les monothéistes y viendront les premiers, les polythéistes et les fétichistes les suivront, et, lorsque la planète sera tout entière positiviste, on pourra donner du positivisme cette formule que c'est le gouvernement des intérêts humains par l'industrie et le gouvernement des âmes par la science.

Tel est, dans ses grandes lignes, avec ses utopies, ses ambitions folles et ses vues de génie, le système grandiose que Comte a mis trente ans à bâtir et qu'il n'a d'ailleurs pas achevé. C'était un grand système de conquête sociale, tout entier tendu vers la politique et l'ac-

tion. — Bien que la science y occupât la première place, elle n'y était admise que par ce qu'elle permettait soit des applications pratiques, soit une direction rationnelle des sociétés; régner, administrer, gouverner restait toujours l'objet suprême; Auguste Comte n'avait été un Aristote que pour pouvoir être un saint Paul.

Mais l'esquisse du Comtisme ne serait pas complète si on négligeait une dernière tendance qui se fit jour vers la fin dans l'âme du philosophe et modifia quelque peu sa philosophie.

Tout le monde sait que vers l'âge de quarante-sept ans, il s'éprit d'une jeune femme de trente et un ans, Clotilde de Vaux, qu'il ne posséda jamais et qui mourut dans ses bras après un an de liaison sentimentale.

Je n'ai pas à refaire ici l'histoire de cette passion[1]: j'y signalerai seulement deux caractères qui, dans l'espèce, ont une importance capitale.

Le premier c'est qu'elle prit tout de suite chez Comte un caractère très matériel et très sensuel; le second c'est que, du vivant même de Clotilde, elle tendit à l'adoration mystique et contemplative.

Après la mort de Clotilde l'amour charnel disparut tout à fait, et le sentiment, qui s'épura, déborda non seulement sur l'âme de Comte mais sur toute sa philosophie, qu'il orienta dans un sens nouveau.

Sans doute le positivisme tendait déjà, en vertu de sa propre logique, à l'organisation du bonheur humain et ce n'est pas l'influence d'une femme qui en a fait une philosophie humanitaire. — La morale sociale de Comte était fondée bien avant qu'il fût amoureux, et sa religion de l'humanité est trop dans la ligne générale de son système pour pouvoir être expliquée par sa crise sentimentale. L'altruisme, la reconnaissance pour l'humanité morte, l'amour de l'humanité vivante, le culte de ce nouveau dieu, le seul que nous connaissions et dont nous puissions sans cesse augmenter le pouvoir, voilà autant de sentiments que Comte ne pouvait acquérir sur le tard, car ils sont l'âme même de sa philosophie; mais si l'influence de Clotilde ne fit pas naître ces sentiments, elle les développa singulièrement et finit par les transformer quelque peu. Comte, après avoir goûté pendant près d'un an le plaisir de subordonner toutes ses pensées quotidiennes à un sentiment unique, se trouva porté par cette expérience personnelle à s'exagérer le rôle du cœur dans la vie sociale.

Il avait savouré la joie « de subordonner au cœur l'ensemble de la vie humaine », il avait répété souvent, les yeux fixés sur Clotilde, « on se lasse de penser, et même d'agir; jamais on ne se lasse d'aimer ».

1. Voir mon article de la *Revue philosophique*, février 1898.

Le résultat fut que par la suite il conçut la vie idéale sur le type de celle qu'il avait un moment vécue; « il est encore meilleur d'aimer que d'être aimé, proclame-t-il; des cœurs étrangers aux espérances et aux terreurs théologiques peuvent seuls goûter pleinement le vrai bonheur, l'amour pur et désintéressé dans lequel consiste réellement le souverain bien[1] ».

L'amour devint ainsi dans sa pensée le moteur exclusif de toute activité humaine, aussi bien dans l'ordre intellectuel que dans l'ordre pratique.

C'était le cœur, l'amour, qui devaient préserver la science des spéculations oiseuses; par l'amour seulement la connaissance devenait vraiment religieuse, elle participait, en se soumettant au cœur, à cette religion dernière que Comte venait de créer avec l'humanité pour dieu. Bien plus, Comte, finit par voir dans cet amour un moyen sûr et rapide de se placer tout de suite au véritable point de vue social, de faire sans cesse prédominer la considération de l'ensemble sur la considération des individus. « Pour devenir un parfait philosophe il me manquait surtout, dit-il, une passion à la fois profonde et pure qui me fît assez apprécier le côté affectif de l'humanité. De telles émotions exercent une admirable réaction philosophique en plaçant aussitôt l'esprit en vrai point de vue universel où la voie scientifique ne peut l'élever que par une longue et difficile élaboration[2]. » C'est par ce sentiment si puissant et si simple que le peuple et que les humbles pourront venir sans effort au positivisme; tout le monde n'est pas capable de comprendre la savante construction qui nous a fait passer de la philosophie des sciences à la politique positive et de venir à l'altruisme, à l'amour de l'humanité en vertu de raisonnements abstraits qui disciplinent l'esprit avant de le soumettre rationnellement au cœur; l'amour sera le grand, le véritable initiateur; c'est lui qui fera la cohésion des âmes, il sera le lien organique et vivant de la société future.

Nous avons déjà vu que le positivisme se présentait comme un héritier de l'esprit et de la politique catholique et que Comte désirait bénéficier de la discipline et de l'organisation romaine bien plus qu'il ne voulait les ruiner. Voici maintenant que sur le point de terminer son œuvre il fait un pas de plus vers le christianisme et donne une place plus grande à la morale sentimentale et toute simple de la charité. En fût-il venu là sans son amour pour Clotilde? Nous ne le pensons pas, et lui-même affirme que non; mais ce qu'il y a de certain, et Comte le comprit bien, c'est qu'en s'ouvrant ainsi à la

1. *Système de pol. pos.*, I, 221.
2. *Id.*, I, 221.

morale de l'amour, en devenant accessible aux humbles d'esprit, en héritant une fois de plus du catholicisme, le positivisme augmentait d'autant ses chances de vie. Cette philosophie, dit-il, ne « pourrait jamais devenir populaire si son intime adoption devait exiger la savante instruction que devait préparer sa fonction originale[1]. »

Et maintenant la courbe est finie; nous connaissons les idées générales et l'évolution du positivisme comtien.

III

La principale ambition de Saint-Simon, celle qui donne de l'unité à sa vie si incohérente par ailleurs, c'est de mettre fin à la crise morale où l'humanité se débat depuis la disparition des croyances théologiques, en organisant un pouvoir spirituel nouveau. Depuis 1803, où il commence d'écrire, jusqu'en 1825, date de sa mort, il poursuit ce même objet avec une abnégation d'apôtre.

En fait, le catholicisme est définitivement vaincu par la Révolution après une lutte de trois siècles qui a commencé avec la Réforme et la Renaissance; pour le remplacer Saint-Simon demande, dès son premier livre[2], qu'on s'adresse à un comité de savants européens. Ce comité, qui s'appellera conseil de Newton, aura pour mission de représenter Dieu sur la terre; il partagera l'Europe en quatre divisions qui s'appelleront anglaise, française, allemande, italienne, et seront dirigées chacune par un conseil secondaire, formé sur le modèle du grand conseil. Dans chaque division se constitueront, sur le même type, des conseils de section. Et tous ces conseils feront bâtir des temples à la science et à l'humanité; auprès de ces temples ils établiront des ateliers, des collèges, des laboratoires, des bibliothèques; ils régleront le culte et les rites de la religion nouvelle.

Voilà donc les savants placés, comme chez Comte, à la tête de la société et chargés de constituer un nouveau sacerdoce, mais il ne suffit pas de les sacrer, il faut encore leur donner les moyens de gouverner par la science en synthétisant l'ensemble des connaissances. C'est à quoi Saint-Simon va maintenant s'occuper.

A dire vrai les savants ont bien compris la nécessité de cette synthèse puisque, sous la conduite de Diderot et d'Alembert, ils ont écrit l'*Encyclopédie*, mais ils ont eu le tort de s'attarder dans la critique et la destruction; ils n'ont écrit qu'une œuvre de bataille; ils

1. *Syst. de pol. pos.*, I, 701, 218.
2. *Les lettres d'un habitant de Genève*, 1803.

n'ont pas encore édifié le système des connaissances humaines. L'heure est venue de coordonner les sciences et d'écrire la véritable encyclopédie.

Saint-Simon s'essaie à cette œuvre dans son second ouvrage *l'Introduction aux travaux scientifiques du XIX[e] siècle*, et, bien qu'il y manque d'ordre, il laisse voir clairement sa pensée maîtresse : « Trouver une synthèse scientifique qui codifie les dogmes du nouveau pouvoir et serve de base à une réorganisation de l'Europe ».

Cette synthèse il ne la tiendra pour parfaite que si elle est complètement unitaire, car il est persuadé, comme les théologiens catholiques et comme plus tard Comte, non seulement que l'unité des opinions est chose utile et favorable à leur durée, mais encore que l'unité est, par elle-même, une marque de perfection.

Or il ne peut choisir, pour unifier toutes les lois naturelles et morales, que la loi la plus générale qu'il connaisse, la loi de gravitation, qui unifie en fait, de son temps, l'astronomie, la mécanique céleste et une partie de la physique terrestre. Sans doute cette loi n'est vérifiée que pour les phénomènes de la matière, mais il se tire de la difficulté par une théorie matérialiste de la vie et de la pensée et le voilà parti pour longtemps sur l'idée très contestable d'une explication unitaire du monde par la loi de gravitation. Quel beau rêve il fait alors! la science systématisée par la formule magique d'où se déduisent toutes les lois physiques et politiques, les savants conduisant les hommes par l'explication réfléchie de la grande loi, la politique humaine devenue naturelle, terrestre, cosmique et la loi de Newton apparaissant comme la traduction physiciste de l'idée de Dieu.

Il faut rendre à Comte cette justice qu'il n'a jamais donné dans de pareilles chimères et qu'il a, dès la première leçon de son cours, condamné ces essais de synthèse objective où Saint-Simon venait d'échouer et où l'on ne peut dire que Spencer et Hæckel aient depuis lors réussi. « Dans ma profonde conviction personnelle, disait-il, je considère ces entreprises d'explication universelle de tous les phénomènes par une loi unique comme éminemment chimériques, même quand elles sont tentées par les intelligences les plus compétentes. Je crois que les moyens de l'esprit humain sont trop faibles et l'Univers trop compliqué pour qu'une telle perfection scientifique soit jamais à notre portée, et je pense d'ailleurs qu'on se forme une idée très exagérée des avantages qui en résulteraient nécessairement si elle était possible[1]. »

1. *Cours de phil. pos.*, I, 43.

La déclaration est formelle; mais on ne doit pas oublier que, lorsque Saint-Simon connut Comte, il avait, depuis trois ans, abandonné sa grande synthèse objective, renoncé, comme il disait, « à systématiser la philosophie de Dieu », et que le disciple a pu sur ce point profiter des erreurs du maître pour ne les pas commettre après lui.

D'ailleurs, si l'idée générale est fausse, l'exécution n'en est pas moins intéressante par endroits, et lorsque Saint-Simon, poursuivant son œuvre, aborde l'histoire de l'espèce humaine[1], peu s'en faut qu'il n'écrive un ouvrage de premier ordre.

Tout d'abord, avant de commencer sa synthèse des sciences de l'homme, Saint-Simon expose de très remarquables idées, qu'il dit tenir de Burdin, sur la possibilité de rendre la psychologie positive et de tout réorganiser ensuite par l'esprit positif, depuis la philosophie théorique jusqu'aux institutions. C'est donc à Burdin qu'il emprunte une des idées capitales de son système, et il fait de cet emprunt une déclaration précise. On doit toutefois signaler ce fait que Burdin, auteur d'un *Cours d'étude médicale* en cinq volumes, publié en 1803, n'y fait aucune allusion à ces idées philosophiques et qu'il ne les a jamais exprimées par écrit. Sans doute ne leur attribuait-il pas la même importance que Saint-Simon, à qui l'honneur de les avoir mises en œuvre reste tout entier.

Toutes les sciences, remarque-t-il, évoluent de la forme conjecturale à la forme positive; c'est-à-dire qu'après beaucoup d'hypothèses et d'erreurs, elles en arrivent toutes à substituer l'observation raisonnée aux conjectures et aux déductions. L'astronomie a pris la première, le caractère positif, parce qu'elle étudie les faits sous leurs rapports les plus simples et les moins nombreux; la chimie a suivi l'astronomie et précédé la physiologie, parce qu'elle étudie des faits plus complexes que les faits astronomiques et moins complexes que les faits physiologiques.

Il s'agirait aujourd'hui de faire faire le même progrès à la science de l'homme, en y introduisant la méthode des sciences précédentes. Pour cela il suffirait qu'un homme de génie, fondant cette science sur des faits observés, coordonnât les travaux de Vicq d'Azyr, de Cabanis, de Bichat et de Condorcet.

Cette constitution positive de la science humaine aura des conséquences théoriques et pratiques très importantes. La morale deviendra positive, car le physiologiste est le seul savant en état de démontrer que, dans tous les cas, la route de la vertu est celle du bonheur.

1. *Mémoire sur la Science de l'homme*, 1813.

La philosophie tout entière deviendra positive puisqu'elle n'est que la généralisation des sciences depuis l'astronomie jusqu'à la physiologie. Elle a été conjecturale et métaphysique tant que les sciences ont été conjecturales; elle n'est encore qu'à moitié positive parce qu'une partie des connaissances humaines, la psychologie et la physiologie, restent infectées d'esprit conjectural. Rendez la physiologie et la psychologie positives, unifiez le savoir humain et toute la philosophie devient positive du même coup.

La religion n'étant que la traduction pratique et morale des idées philosophiques, la réorganisation du système scientifique doit entraîner nécessairement celle du système religieux. Le personnel, le clergé catholique, devra être renouvelé pour les mêmes raisons et remplacé par un clergé de savants.

Ne croirait-on pas en lisant ce résumé lire un résumé de Comte lui-même? Et c'est bien en effet de la célèbre loi des trois états et de tout le positivisme comtien que Saint-Simon vient de tracer les linéaments dans cette préface magistrale. L'analogie serait bien plus frappante encore, si Saint-Simon, à l'exemple de Cabanis, n'avait confondu, sous le même nom de science de l'homme, la physiologie individuelle et la physiologie sociale. En fait, c'est de la même science que Comte et Saint-Simon attendent la rénovation générale des idées et des institutions, mais cette science, Comte la distingue profondément de la biologie et Saint-Simon ne la distingue pas assez.

Remplacez *science de l'homme* par *sociologie*, et vous pouvez retrouver chez Comte tous les détails du programme scientifique et politique que Saint-Simon vient de tracer.

Mais tout ceci n'est que l'introduction du mémoire sur la science de l'homme; lorsque Saint-Simon veut constituer cette science, les analogies sont tout aussi frappantes, car il pose et applique avec sûreté la plupart des principes dont le disciple s'inspirera pour constituer la dynamique sociale. Comme Condorcet, et avant Comte, il admet que, pour être complètement connu, l'homme ne doit pas être étudié dans l'individu, mais dans l'espèce, et que cette espèce est soumise à une loi de développement formant série naturelle.

Puis, conformément à ce principe, il étudie la série des progrès de l'esprit humain, et cette série il la tient pour symbolique de toutes les autres, car, pour lui, comme plus tard pour Comte, le progrès scientifique conditionne toutes les autres formes du progrès.

Quant à la loi générale qui gouverne toute la série, elle est encore comme une ébauche historique de la loi des trois états. Socrate, que Saint-Simon charge de l'exposer dans une sorte de discours prophétique, divise en trois périodes l'histoire de l'intelligence humaine, une

période polythéiste ou préliminaire, qui va des temps primitifs jusqu'à lui, une période déiste ou conjecturale, qui va de lui jusqu'à nos jours, et une période positive, qui ne fait que de commencer[1].

Enfin si l'on veut bien considérer que la méthode historique est, pour Saint-Simon comme pour Comte, la véritable méthode spéciale, on reconnaîtra sans peine combien peu Comte a innové, sinon dans l'exécution du moins dans la conception de son œuvre maîtresse.

Mais il ne suffit pas de spéculer dans l'abstrait sur la création d'un nouveau pouvoir spirituel ou sur l'unification du savoir positif; il serait nécessaire d'organiser la religion nouvelle. Bien convaincu de cette nécessité, Saint-Simon a déjà, dans son premier livre, esquissé vaguement le programme que devrait remplir un clergé positiviste; il revient sur ce sujet en 1813 et, dans l'introduction de la *Science de l'homme*, il annonce un mémoire sur la réorganisation de l'Église conformément aux exigences de la philosophie positive.

Ce mémoire, il ne l'écrivit jamais, et il s'en tint, somme toute, pour l'organisation de son Église, à des indications multiples et succinctes comme celles des *Lettres d'un habitant de Genève* ou de son adresse aux Philanthropes[2]. Tout ce qu'on peut dire c'est que le clergé saint-simonien aurait, comme celui de Comte, représenté et exercé le pouvoir spirituel et que lui-même eût été le pape de la religion nouvelle; mais s'il ne s'aventure pas dans la réglementation minutieuse, il a maintes fois l'occasion d'exposer la philosophie et les tendances de la religion positive, et ici encore il montre la voie à son disciple.

Avant lui il se dit que pour hériter réellement du catholicisme et faciliter l'adhésion des foules, le positivisme doit imiter autant que possible la religion qu'il veut supplanter, lui emprunter ses formules et reproduire sous une forme symbolique quelques-uns de ses dogmes.

Déjà dans les *Lettres d'un habitant de Genève* il transpose manifestement dans un langage déiste ses utopies scientifiques, nous présente un Dieu qui gouverne le monde par la loi de Newton et assimile le progrès scientifique à la divine providence. Quelques années plus tard, dans son *Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, il demande que les savants traduisent leurs idées physicistes dans les termes de la philosophie déiste chère à Napoléon. « Il faut, dit-il, tout examiner et combiner en se plaçant au point de vue du physicisme; les expressions scientifiques arrêtées par l'École devront ensuite être revêtues des formes qui les rendent sacrées,

1. *Travail sur la gravitation universelle*, 1er mémoire, 7e pensée, 1813.
2. 1re partie du *Système industriel*, 1821.



pour être enseignées aux enfants de toutes les classes et aux ignorants de tous les âges [1]. »

Sur la fin de sa vie, dans son nouveau christianisme, il use et abuse encore du même procédé de transposition. Il affirme sa croyance en Dieu, sans qu'on puisse bien savoir s'il attache à ce terme un sens symbolique ou réel, mais il tire manifestement le catholicisme à sa religion scientifique; c'est ainsi qu'il juge l'Église infaillible dans la mesure où elle est dirigée par des hommes compétents, qu'il fait l'éloge des pères de l'Église « comme ayant été infaillibles pour l'époque où ils ont vécu [2] », et que lui-même se pose en nouveau prophète, en continnateur de Jésus.

Enfin est-il besoin d'ajouter, après tout ce qui précède, qu'il transporte dans la religion positive toute la philosophie morale et sociale du catholicisme.

Le pouvoir spirituel qu'il rêve d'établir est un pouvoir moral distinct du pouvoir temporel chargé de conseiller les hommes et de les diriger par sa seule autorité morale; il devra les éduquer par un catéchisme scientifique, et faire régner parmi les hommes comme parmi les peuples l'unité morale. — C'est la même conception politique que chez Comte, avec la même origine, et l'on pourrait montrer sans peine que chez les deux philosophes elle a entraîné le même dédain de la liberté personnelle et des droits de l'individu.

Mais il ne suffit pas pour Saint-Simon de réorganiser le pouvoir spirituel; il a fait dire à Burdin en 1813 : « Les moments les plus heureux pour l'espèce humaine ont été ceux où les pouvoirs spirituel et temporel se sont le mieux équilibrés [3] ».

Or le pouvoir féodal est ruiné, comme l'Église catholique : à quel pouvoir nouveau va-t-il céder la place? A l'Industrie, répond Saint-Simon en 1817, quelques mois avant de connaître Auguste Comte. A l'école des économistes, comme Chaptal et Say, dont il est le disciple et l'ami, il a compris l'importance de la force sociale qu'ils défendent; il a reconnu dans l'industrie la véritable puissance matérielle de l'avenir. « La société tout entière, écrit-il, repose sur l'industrie. L'industrie est la seule garantie de son existence, la source unique de toutes les richesses et de toutes les prospérités. L'état de choses le plus favorable à l'industrie est donc, par cela seul, favorable à la société [4]. »

Désormais donc c'est à l'industrie, à la nation en travail qu'il va

1. *Œuvres choisies*, I, 219.
2. *Id.*, III, p. 324.
3. *Id.*, II, 27.
4. Collection Enfantin, XVIII, 11, 13.

vouloir confier le gouvernement de ce monde, et il va faire tous ses efforts pour faciliter l'alliance de ce nouveau pouvoir temporel avec le pouvoir des savants. La forme et les détails de ses programmes sociaux changent sans cesse, mais le fond reste le même : il veut que l'industrie et la science soient liés par les mêmes liens qui liaient autrefois le pouvoir théologique au pouvoir féodal.

Dans le *Système industriel*, qu'il publie en 1821 et où il expose d'ensemble sa philosophie, il pose en principe que la société n'a pour objet que d'organiser le bonheur du plus grand nombre et qu'une société est mauvaise dans la mesure où elle perd cet objet de vue. Or, que font aujourd'hui les pouvoirs constitués, derniers vestiges des anciens pouvoirs?

Le clergé, fermé à toute culture scientifique, ne défend même plus la cause des pauvres et prêche l'obéissance passive; la noblesse, après avoir exercé autrefois des fonctions utiles de protection et de défense, n'est plus qu'une sangsue à l'égard du peuple et voit la richesse passer aux mains des industriels. Enfin, dernière plaie, il y a les métaphysiciens, parmi lesquels Saint-Simon range les légistes. Leurs services ne sont pas contestables : ils ont critiqué et sapé l'ancien régime; ils ont préparé la crise, mais ils ont eu le tort de vouloir la diriger, et c'est pourquoi la révolution s'est faite au nom de chimères et de principes vagues, au lieu de se faire au nom d'intérêts précis. Aujourd'hui, par leur métaphysique et par l'influence qu'ils exercent, tous ces raisonneurs critiques sont le plus grand obstacle à l'établissement d'un régime industriel et positif.

On a donc le droit de dire que ni le clergé, ni les nobles, ni les métaphysiciens ne remplissent une fonction sociale; tous sont les ennemis du peuple, puisqu'ils vivent à ses dépens sans le servir; tous ont une conduite contraire à l'objet suprême de toute société : « le bien du plus grand nombre ».

En face d'eux ont grandi peu à peu deux puissances sociales, celle des savants et des industriels; les premiers ont acquis des connaissances plus positives que le clergé et une capacité plus grande pour servir les intérêts humains par leurs inventions; les seconds représentent la nation en travail et les intérêts matériels de l'humanité. Aux savants revient la direction morale des sociétés et l'éducation des peuples; aux industriels le pouvoir temporel et l'administration des biens matériels. Il dépend de la royauté de mettre par un coup d'État chaque chose en sa place. « Le plus grand service, écrit Saint-Simon, qu'elle puisse rendre à la nation dans les circonstances actuelles, est celui de se constituer elle-même en

dictature chargée d'anéantir le régime féodal et théologique et d'établir le régime scientifique et industriel[1]. »

Sur l'organisation du pouvoir temporel Saint-Simon est beaucoup plus prolixe que Comte, et, de 1827 à sa mort, il ne cesse de publier des projets, d'ailleurs très analogues, de gouvernement industriel, qu'il est inutile d'analyser ici. L'essentiel était de montrer que dans l'ordre pratique et temporel comme dans l'ordre spirituel, il a été le véritable initiateur de Comte.

Nous avons vu le positivisme de Comte s'ouvrir sur le tard à la morale de l'amour; il en a été de même du positivisme de Saint-Simon, et cette conformité dans le développement des deux systèmes n'est pas la moins curieuse des analogies que nous avons signalées. Il convient d'ajouter, cependant, que si Auguste Comte dut l'orientation nouvelle de sa pensée à l'influence de Clotilde, Saint-Simon semble devoir la sienne à des raisons d'ordre philosophique qui depuis longtemps la faisaient prévoir.

Tant qu'il croit pouvoir synthétiser les connaissances humaines par la loi de Newton, il rêve d'une morale objective et cosmique fondée sur la gravitation, et ce rêve le hante jusqu'en 1814. En même temps, et en dehors de toute philosophie universelle, il conçoit de bonne heure une morale dont le principe serait le dévouement à la l'humanité.

C'est ainsi que dans les *Lettres d'un habitant de Genève*, après avoir confié la direction de l'humanité aux savants, il ajoute que « l'obligation sera imposée à chacun de donner constamment à ses forces personnelles une direction utile à l'humanité[2] ». Dans l'*Introduction aux travaux scientifiques du XIXe siècle*, il revient de nouveau sur ce principe et reconnaît à toutes les formes de l'activité humaine la même valeur morale « pourvu que le résultat de cette activité soit heureux pour l'humanité ».

Mais ce dévouement, il faut le provoquer par des motifs d'ordre rationnel et positif, et Saint-Simon préconise, dans le *Système industriel*, une morale utilitaire très analogue dans ses grandes lignes à celle de Bentham. Le principe en est « que tout ce qui est utile à l'espèce est utile aux individus, et réciproquement que tout ce qui est utile à l'individu est utile à l'espèce[3] ».

Qu'on fonde, dans la société industrielle, des chaires de morale et de sciences positives, destinées à propager cette nouvelle philosophie de la vie sociale. On y développera, dit Saint-Simon, cette

1. *Œuvres choisies*, III, 57.
2. Collection Enfantin, *Œuvres de Saint-Simon*, I, 224.
3. *Id.*, *ibid.*, V, 177.

maxime aussi certaine qu'un principe de mécanique : « L'homme ne peut être vraiment heureux qu'en cherchant son bonheur dans le bonheur d'autrui [1] ».

Enfin cet utilitarisme cède la place, comme l'altruisme rationnel de Comte, à une véritable morale du sentiment. Ni la raison, ni l'intérêt, pense Saint-Simon, ne suffisent pour déterminer les grands mouvements de l'âme; on aura beau faire appel à tous les égoïsmes, les éclairer et les conduire, on n'obtiendra pas cette adhésion enthousiaste et féconde dont on a besoin pour faire triompher le nouveau régime industriel et moral. Or il se trouve qu'une force puissante existe à côté de l'égoïsme, une force qui a déjà fait des miracles et qui, d'accord sur ce point avec l'égoïsme bien entendu, pousse l'homme à l'amour des autres, à la charité. Tandis que les philosophes exposent logiquement pour les gens instruits les principes utilitaires de dévouement social, le christianisme obtient des dévouements spontanés en faisant appel au sentiment. Il suffira donc à Saint-Simon de traduire en langage chrétien sa philosophie morale et sociale pour obtenir l'adhésion des foules à l'ordre nouveau. Mais en quoi ce christianisme est-il nouveau, puisqu'il nous reporte à la vieille formule d'amour? Tout simplement parce que cette formule est renouvelée, transfigurée par la signification sociale que Saint-Simon lui donne.

Du temps de Jésus, la société était partagée en esclaves et en maîtres; les maîtres eux-mêmes étaient divisés en patriciens qui faisaient la loi et en plébéiens qui la subissaient, et nul ne pouvait prévoir que cette hiérarchie de fer serait jamais brisée; aussi Jésus n'a-t-il pu rêver une réorganisation des classes d'après la parole d'amour; il a dit que son royaume n'est pas de ce monde, et il n'a parlé de fraternité que pour les individus, dans leurs relations personnelles.

Aujourd'hui l'esclavage est aboli; les hommes ne sont plus divisés par des castes; les classes elles-mêmes ne sont plus séparées par des barrières, le principe d'amour peut recevoir un sens pleinement social, et, comme la classe des travailleurs et des producteurs de tout ordre est non seulement la plus nombreuse mais la moins fortunée, Saint-Simon arrive à cette traduction dernière de la maxime d'amour : « Toute la société doit travailler à l'amélioration physique et morale de la classe la plus nombreuse et la plus pauvre ».

Par cette rénovation du christianisme, Saint-Simon n'a rien renié de ses théories positivistes et industrielles; il les a complétées au

1. *Œuvres choisies*, II, 320.

contraire, et il se fait dire par le conservateur qu'il catéchise : « La nouvelle formule sous laquelle vous présentez le principe du christianisme embrasse tout votre système sur l'organisation sociale; système qui se trouve appuyé maintenant à la fois sur des considérations philosophiques de l'ordre des sciences, des beaux-arts et de l'industrie et sur le sentiment religieux le plus universellement répandu dans le monde civilisé, sur le sentiment chrétien[1] ».

Est-il besoin d'insister longuement pour montrer que la courbe de la pensée philosophique est la même que chez Comte, et que le comtisme a reproduit le saint-simonisme, non seulement dans ses principes et ses idées générales, mais dans son évolution.

IV

A côté de ces analogies philosophiques il en est d'autres plus personnelles dans les tendances dominantes de l'esprit et du caractère, et qui témoignent plus encore peut-être que les précédentes combien fut profonde sur Comte l'influence de Saint-Simon.

L'un et l'autre sont des messies; ils ne se proclament pas des hommes providentiels parce qu'ils ne croient pas à la providence, mais ils transposent l'idée messianique dans leur langage positif et sont persuadés tous les deux qu'ils ont été désignés par la suite des destinées humaines pour édifier un nouveau pouvoir sur les ruines de l'ancien. Saint-Simon croit à cette mission dès qu'il commence à penser, et il en parle à son lit de mort. — Comte y fait allusion sans cesse et il déclare expressément à Littré que si, dans ses malheurs domestiques, il n'a jamais succombé à la tentation de suicide, c'est qu'il était soutenu « par le sentiment croissant de sa mission sociale[2] ».

A cette idée d'une mission maître et disciple sacrifieront tout, la paix de leur existence privée, leur temps, leur intelligence, toute leur énergie physique et morale.

Sans doute Saint-Simon donne une impression générale d'incohérence; il traverse beaucoup d'opinions politiques; il est successivement républicain, bonapartiste et royaliste; il fait tous les métiers, depuis celui de marchand de vin jusqu'à celui de pape scientifique, mais il est bien facile de voir que sous tous ses *avatars* politiques et dans toutes les conditions sociales il reste féru de la même idée et enivré du même rêve.

1. *Œuvres choisies*, III, 369.
2. *Lettre à Littré*, *Testament*, p. 51.



C'est pour s'aider dans sa mission de la puissance de l'argent qu'il spécule et s'enrichit sous la Révolution; que plus tard il souffre de la misère et de la faim, qu'il vend jusqu'à ses habits pour se faire imprimer, qu'il accepte toutes les amertumes et subit toutes les infortunes; c'est parce qu'il désespère un moment de remplir cette mission qu'il veut se tuer.

Auguste Comte a moins de heurts dans sa vie théorique, moins d'aventures dans sa vie pratique, mais, dans les différentes traverses de sa vie, il montre le même entêtement et la même ténacité pour son idée fixe. Atteint de folie en 1826 à la suite d'excès de travail et de malheurs conjugaux, menacé pendant vingt ans d'une rechute, il n'hésite jamais cependant à risquer son génie dans le travail de la pensée pour accomplir sa mission. — Absorbé par les soucis de la vie matérielle, obligé de donner des leçons à trois francs, il se consacre à son œuvre avec un tel acharnement qu'il ne se donne pas en six ans vingt jours de repos. Rien n'existe pour lui en dehors de la conquête morale et de la réorganisation du monde.

Chez les deux messies la foi messianique se traduit dans la vie sociale par un orgueil presque morbide et qui trouve parfois des expressions analogues.

Saint-Simon se prend pour l'héritier de Descartes, pour le génie le plus synthétique qui ait paru; il s'intitule un second Socrate et se proclame vicaire de Dieu. Du haut de sa mission il juge les hommes et les empires, il traite d'égal et d'égal avec les rois; il les apostrophe et les conseille : « Princes, leur dit-il, écoutez la voix de Dieu qui parle par ma bouche ». Il écrit au Tzar, à Bonaparte, à Louis XVIII, il se prend très sincèrement pour le seul représentant qualifié du nouveau pouvoir spirituel.

Comte se juge le plus grand penseur que l'Occident ait produit depuis des siècles; il dit sans fausse modestie qu'il a uni la science d'Aristote au génie politique de saint Paul. Il écrit au Tzar et à Reschid-Pacha, il propose une alliance aux Jésuites contre les libres penseurs; il agit lui aussi en chef du nouveau régime scientifique.

C'est encore au nom de leur mission et sans perdre un pouce de leur taille que tous les deux ont tendu la main et demandé des secours soit aux riches du jour soit à l'Occident tout entier.

Réduit à la misère, Saint-Simon écrivait à ceux dont il espérait quelque argent : « Monsieur, soyez mon sauveur, je meurs de faim.... C'est la passion de la science et du bonheur public; c'est le désir de terminer d'une manière douce l'effroyable crise dans laquelle la société européenne se trouve engagée qui m'ont fait tomber dans cet état de détresse. Aussi c'est sans rougir que je puis

faire l'aveu de ma misère et demander les secours nécessaires pour continuer mon œuvre[1] ».

Auguste Comte, secouru un an par des Anglais, regrette que le secours ne soit pas perpétuel et écrit dans le même sens : « Chacun devant subir la responsabilité de ses actes volontaires j'ai acquis le droit de blâmer moralement tous ceux qui, refusant de diverses manières leur juste intervention, ont sciemment concouru à laisser un consciencieux philosophe lutter seul contre la détresse et l'oppression, de manière à consumer par des fonctions subalternes tant de précieuses journées de sa pleine maturité qui devrait rester consacrée tout entière à une libre élaboration dont l'importance n'est plus contestée[2] ».

N'est-ce pas une justice à rendre aux deux réformateurs que, retranchés dans leur orgueil, fiers de leur mission et des services rendus, ils ont su l'un et l'autre mendier de très haut et sans rien sacrifier de leur dignité.

Enfin quand ils lâchaient la bride à leurs ambitions secrètes, tous les deux se perdaient en des rêves romantiques de gloire triomphante et d'apothéose.

Saint-Simon voit tantôt les douze astronomes les plus illustres du globe qui le sacrent grand homme, tantôt deux empereurs et un roi qui le couronnent. Comte promet à Clotilde d'unir son nom au sien, « dans les plus lointains souvenirs de l'bumanité reconnaissante », et quand il imagine sa réforme achevée et son règne venu il se berce de visions étranges où le Panthéon, premier temple de l'Humanité, est aussi le sanctuaire où les fidèles viennent vénérer le fondateur.

Je pourrais suivre dans le détail cette comparaison des deux messies et signaler encore bien des traits communs ; j'estime que ceux-ci suffisent pour montrer à quel point Comte subit dans les tendances profondes de son âme aussi bien que dans sa pensée abstraite l'influence de l'homme étrange vers qui son destin le porta, à l'âge de dix-neuf ans. Je n'insisterai pas non plus sur le caractère névropathique des deux personnages, les accès de folie, les crises mystiques, les tentatives de suicide qu'on retrouve chez tous les deux ; ce sont là des ressemblances biologiques où ni la suggestion ni l'imitation ne paraissent avoir eu de part et qui sont, par cela même, hors de notre étude. Tout au plus ferai-je remarquer que cette parenté des deux tempéraments a dû favoriser l'influence de Saint-Simon sur Comte et qu'elle explique en partie la facilité avec laquelle le vieillard fascina le jeune homme par la magie de son rêve.

1. *Notice historique de Fournel*, p. 31.
2. *Lettres à St. Mill*, p. 391.

V

Les conclusions qui se dégagent de cette étude sont tellement claires qu'on pourrait se dispenser de les formuler. Comte n'est pas un esprit très original, Comte n'est pas un grand inventeur de système comme Descartes et Platon. Disciple ou secrétaire de Saint-Simon de 1817 à 1824, il a reflété la pensée du maître; philosophe sociologue, réformateur, il a mis en œuvre de 1825 à 1857 les idées générales du maître; messie et fondateur de religion, il a présenté les mêmes traits de caractère, les mêmes tendances que lui.

De plus, ivre d'orgueil, il n'a jamais pu s'avouer des identités de doctrine et de pensée manifestes, et lorsque ses ennemis les lui ont reprochées il a cru creuser le fossé en injuriant Saint-Simon. On a eu ainsi le spectacle curieux, et d'ailleurs très humain, d'un philosophe qui affectait toujours de rendre justice aux précurseurs dont il ne relevait que de loin, comme Condorcet, Montesquieu ou Aristote, et qui n'avait que des injures pour le seul précurseur dont il relevât de très près.

Mais s'il manqua d'invention au sens exact du mot on ne saurait trop répéter qu'il fut merveilleux d'intelligence et de génie dans l'exécution. Saint-Simon n'avait fait qu'esquisser un programme d'ensemble, Comte eut l'immense mérite de le remplir. Saint-Simon n'aurait jamais pu écrire ni le *Cours de Philosophie positive*, ni le *Système de Politique positive*, ni aucune des œuvres de Comte. Cet esprit si original et si curieux était trop dispersé dans sa pensée et trop ignorant des sciences pour créer par lui-même quelque chose de définitif et de durable, et si l'on peut dire qu'il a inspiré à son disciple la philosophie positive, on ne peut prétendre qu'il l'ait réellement fondée.

L'honneur de cette fondation revient à Comte; originalité à part, il dépasse infiniment son maître par toutes les qualités de méthode, d'érudition solide, de mise en œuvre savante, de vigueur et de cohérence. — La conscience qu'il avait de cette supériorité justifie en partie son orgueil et, partiellement aussi, explique son ingratitude.

Georges Dumas.

REVUE CRITIQUE

LES PRINCIPES DES MATHÉMATIQUES

D'APRÈS M. RUSSELL

C'est un ouvrage considérable que publie M. Russell. Nous n'avons encore que le premier volume ; il suffit largement à en montrer toute l'importance. En deux mots, il essaie de donner à toutes les branches des mathématiques pures, depuis l'arithmétique jusqu'à la dynamique rationnelle, des fondements exclusivement logiques. On sait quel effort prodigieux a été tenté, depuis une trentaine d'années surtout, pour écarter le plus possible des mathématiques pures l'intuition et les données concrètes, et pour reconstruire sur le minimum de postulats spéciaux un échafaudage de déductions logiques qui pût se substituer à l'arithmétique et à la géométrie de nos pères. Pendant que les travaux de géométrie non-euclidienne faisaient réfléchir sur les propriétés caractéristiques de notre espace, et aboutissaient à une série de définitions du concept d'espace, les recherches se portaient d'un autre côté sur les parties les plus élevées de l'analyse, et leur succès était rapide et définitif. Les mathématiciens se sont mis d'accord en particulier sur ce point qu'après l'arithmétique élémentaire, la théorie des nombres irrationnels, la théorie des fonctions, l'analyse infinitésimale, si loin que soient poussées les recherches, peuvent être exposées sans qu'il soit fait appel à aucun postulat nouveau. Les travaux de Cantor ont été jusqu'à donner une définition du continu des nombres, qui s'énonce sans faire appel au continu de l'espace et du temps. Il ne restait plus, à la base de cette gigantesque construction, et au début même de l'arithmétique, que les seuls axiomes par lesquels s'offre le nombre entier, avec l'ensemble de ses propriétés naturelles. Un effort vigoureux a été fait de divers côtés pour réduire cette dernière base elle-même, et pour trouver un résidu extrême, et le plus simple possible, d'où les axiomes pussent se déduire par démonstration régulière. On se rappelle, par exemple, la tentative de Helmholtz [1] de tirer toutes les propriétés de l'addition des nombres entiers, et par suite l'analyse

1. Nous la faisions connaître aux lecteurs français dans la *Revue Scientifique* du 9 juillet 1887.

tout entière, de la seule notion relative de l'*avant* et de l'*après*, ou encore du seul fait psychologique qu'à un moment donné j'ai des représentations (des souvenirs), ayant un caractère d'antériorité par rapport aux représentations actuelles. Du moins, jusqu'à ces dernières années, si l'on cherchait à restreindre la matière première sur laquelle s'élevait chaque branche des mathématiques pures, comme sur une donnée irréductible, personne depuis Leibniz ne songeait à déclarer que cette matière elle-même pouvait se dissoudre en éléments logiques, sans qu'il restât désormais aucune trace d'axiomes spéciaux. Ce qui est nouveau, ce que M. Russell veut surtout nous dire, — à la suite de travaux récents de mathématique et de logique (notamment après les mémoires de Cantor et de Peano), — c'est qu'on peut, et par conséquent qu'on doit renoncer aux axiomes spéciaux eux-mêmes. C'en est fait de la vieille distinction aristotélicienne des axiomes communs et des axiomes propres ; il n'est pas une notion mathématique qui ne puisse se définir à l'aide de quelques constantes logiques, sept ou huit tout au plus, qui se trouvent à la base non pas de telle ou telle branche mathématique, mais de la logique elle-même. Bien entendu, il ne s'agit plus de la vieille logique, de celle dont on a pu dire qu'elle n'avait pas fait un pas depuis Aristote, de la logique analytique qui prétend se placer sous le contrôle du principe de contradiction, mais de la logique rajeunie, synthétique et vivante, où le syllogisme apparaît comme exemple particulier et isolé, et dont l'objet plus général est d'inférer, de raisonner, de démontrer, en reliant rigoureusement entre elles une suite d'affirmations. De nombreux travaux ont élaboré dans ces dernières années la logique nouvelle[1]; M. Russell s'en inspirera, les discutera, montrant à chaque instant ce qu'il adopte et ce qu'il rejette de l'œuvre accomplie. Réservant pour le second volume l'exposé méthodique de chaînes de déductions allant des prémisses de la logique symbolique jusqu'au cœur de toutes les sciences mathématiques, M. Russell consacre le tome I à une introduction générale, philosophique, logique, mathématique, à une sorte de commentaire de toutes les questions qu'une méthode semblable peut soulever, à la discussion de toutes les difficultés qu'ont suggérées les penseurs de tous les temps, depuis Zénon d'Elée jusqu'à Kant et à nos contemporains. Une érudition sûre et universelle qui permet à l'auteur de discuter le *Parménide* de Platon avec la même aisance que la *Mécanique* de Hertz, fait de son livre quelque chose d'infiniment riche et de complet. C'est à la fois une hardie tentative de tirer les conséquences extrêmes de tous les travaux récents de logique et de mathématique, et un tableau encyclopédique de tous les éléments qui, à quelque degré, peuvent intéresser la discussion philosophique du problème. On comprend tout l'intérêt d'un pareil livre, en même temps que l'impossibilité d'en donner un résumé

1. Voir le tome II du Congrès de Philosophie, 1900.

fidèle. Contentons-nous d'indiquer la suite des idées essentielles, puis de soumettre au lecteur quelques réflexions générales sur leur signification et leur portée.

*
* *

Dès le début est posée cette définition de la mathématique pure : « La mathématique pure est la classe de toutes les propositions de la forme « p implique q », ou p et q sont des propositions contenant une ou plusieurs variables (les mêmes dans les deux propositions) et où ni p ni q ne contiennent d'autres constantes que des constantes logiques. Les constantes logiques sont toutes notions définissables en termes de cette suite : implication, relation d'un terme à la classe dont il est un membre, notion de *tel que*, notion de relation, et quelques autres qui peuvent être enveloppées dans la notion générale de propositions de la forme générale indiquée plus haut. En outre, la mathématique utilise une notion qui n'est pas partie constituante des propositions qu'elle considère, à savoir la notion de vérité. » Ces premières lignes, que l'ouvrage tout entier aura pour objet de justifier, montrent assez brusquement au lecteur qu'il n'ouvre point un livre banal, et qu'il ne risque pas de suivre, en le lisant, des sentiers trop battus. La mathématique pure en somme n'est autre chose que de la logique, et c'est par pur respect de la tradition que M. Russell n'identifie pas complètement les deux termes (p. 9).

La plus grande partie de l'ouvrage — de la partie II à la partie VII — sera consacrée à montrer que toute la mathématique découle de la logique symbolique, la première partie résume d'abord les principes de cette logique elle-même.

La première notion irréductible de la logique symbolique est celle d'implication, impossible à définir. La proposition peut se définir à l'aide de l'implication, en ce sens que toute proposition s'implique elle-même, et que ce qui n'est pas une proposition n'implique rien : il revient au même de dire « p est une proposition », ou « p implique p ». La classe pourrait être prise aussi, et c'est ce qu'a fait Peano, pour première notion irréductible. En somme, il y a en général parallélisme entre l'inclusion des classes et l'implication des propositions. On peut dire aussi bien : x est homme implique x est mortel, ou la classe homme est incluse dans la classe mortel. Mais M. Russell aperçoit quelques cas où ce parallélisme s'arrête, et préfère adopter, comme M. Coll, l'implication comme fondamentale. L'étude de cette implication et l'énoncé des dix axiomes qui l'accompagnent constituent le calcul des propositions. Vient ensuite, en logique symbolique, le calcul des classes. On y fait appel à une notion nouvelle indéfinissable, la relation d'un individu à la classe à laquelle il appartient, et on utilise deux notions également irréductibles : celle de fonction propositionnelle (proposition qui contient la variable x et qui est vraie

pour des valeurs de x), et celle de *tel que*. A l'aide de ces notions s'énoncent les deux axiomes qui permettent de constituer le calcul des classes, à savoir : 1° si x appartient à la classe satisfaisant une fonction propositionnelle $\varphi(x)$, alors $\varphi(x)$ est vraie ; 2° si $\varphi(x)$ et $\psi(x)$ sont des propositions équivalentes (s'impliquant l'une l'autre) pour toutes valeurs de x, alors la classe de x tel que $\varphi(x)$ est vraie, est identique à la classe de x tel que $\psi(x)$ est vraie. — Addition et multiplication de propositions, puis de classes, prennent des sens précis, corrélatifs d'ailleurs les uns des autres. Une classe est dite exister si elle a au moins un terme. Après l'étude des propositions et des classes, la logique symbolique se complète par celle des *relations*, encore une notion indéfinissable. Soit R une relation, xRy signifiera « x a la relation R à y ». On admet cet axiome que, pour toute relation de x à y, il y a une relation inverse R', telle que y ait à x la relation R'. Si R' est R (comme il arrive pour identité, diversité, égalité, inégalité), R est dite symétrique. Si R' est incompatible avec R (comme pour plus grand, plus petit), R est dite asymétrique. Elle est en outre transitive, si xRy et yRz entrainent xRz.

Il est difficile de suivre M. Russell dans ses analyses toujours intéressantes, parfois subtiles, du nom, du verbe, de l'adjectif, et dans ses considérations fort étendues sur les prédicats, sur la classe, sur la variable, sur les relations. Il s'attache à distinguer les choses des prédicats et des relations de façon toute différente de celle dont on procède ordinairement dans la distinction traditionnelle de la substance et de ses attributs. Dans une étude minutieuse de la dénotation (denoting), il discute les sens divers que donnent à une proposiiion les six mots : *tous*, *chaque*, *un quelconque*, *un*, *quelque*, *le* ou *la*, placés devant un nom, montrant que dans tous ces cas, la proposition porte non sur le concept formé des deux mots, mais sur un objet tout à fait différent, un terme ou un ensemble de termes. Ce sont là des concepts fondamentaux en mathématique, qui permettent de manier les classes infinies à l'aide de propositions de complexité finie. A propos des classes, M. Russell distingue la classe-concept, le concept de la classe, la classe. Exemple : homme est une classe-concept, les hommes ou tous les hommes, considéré comme concept, est le concept de la classe, et considéré comme objets, désigne la classe elle-même. La relation qui lie un terme à sa classe est, Peano l'a montré, indéfinissable, fondamentale : ce n'est pas une relation d'un terme à plusieurs ; c'est une relation entre deux termes (Socrate et homme, par ex.) ; il ne faut pas la confondre avec celle qui jusqu'ici a été exclusivement considérée dans la théorie du syllogisme, et qui est l'inclusion des classes (les hommes et les mortels, par ex.), inclusion qui a lieu en extension ou en compréhension.

La fonction propositionnelle résiste elle aussi à toute tentative d'analyse ; elle est indéfinissable et sert elle-même à définir la variable x, qui n'est pas simplement un terme quelconque, mais un terme

ayant une certaine individualité, sans quoi deux variables quelconques ne se distingueraient pas. « Une variable est *le* terme dans toute proposition de la suite que dénote une fonction propositionnelle donnée » (p. 107). Enfin le sens (la direction) de toute proposition relationnelle (A plus grand que B, par ex.) est mis en évidence ; et c'est là un point fondamental, source des notions d'ordre et de séries.

Toute cette première partie intéressait plus la logique que les mathématiques. Avec la seconde, nous entrons dans le vif du sujet. Comment d'abord la théorie du nombre entier peut-elle naturellement sortir des notions logiques fondamentales ? La définition du nombre cardinal se rattache à la notion de classe. Deux classes sont dites semblables si leurs termes se correspondent un à un (one-one) par une certaine relation. Cela se comprend sans recours au nombre 1, car une pareille correspondance se trouve définie par les conditions suivantes : Si x et x' ont la relation en question à y, alors x et x sont identiques ; si x a la relation en question à y et à y', alors y et y' sont identiques. La relation de similarité entre deux classes a les trois propriétés d'être réflexe, symétrique et transitive, c'est-à-dire que si u, v, w sont des classes, u est semblable à u ; si u est semblable à v, v est semblable à u ; et si u est semblable à v, v à w, u est semblable à w. Ces caractères précis de la relation de similarité font dire à Peano que les classes semblables ont *une propriété commune*, et cette propriété est ce qu'il nomme *leur nombre*. Mais c'est là une définition par abstraction qui ne plait pas à notre auteur. Elle a à ses yeux, comme toutes les définitions de ce genre, le défaut de ne pas montrer la chose définie, comme objet unique et déterminé. Il préfère considérer toutes les classes semblables à une classe donnée comme étant elles-mêmes les membres d'une classe, et c'est cette dernière classe qui sera par définition le nombre de la classe donnée. Ainsi un nombre cardinal est une classe de classes semblables [1].

L'addition des nombres entiers se définit par l'addition logique. Celle-ci est au fond une disjonction. Ainsi la somme logique de deux propositions p et q c'est « p ou q » ; la somme logique des classes u et v, c'est « u ou v », c'est-à-dire la classe à laquelle appartient chaque terme appartenant soit à u, soit à v. Si K est une classe de classes, la somme logique de K, c'est-à-dire la somme des classes composant K est la classe des termes appartenant à chacune des classes que contient K. Si l'on suppose que deux classes quelconques de K n'ont pas de terme commun, le nombre de la classe K est la somme arithmétique des nombres des classes composantes. Cette définition est générale et s'applique également si K ou une classe composante quelconque est infinie. Comme l'idée d'ordre n'intervient ici en aucune façon, il est inutile de parler de commutativité ($a + b = b + a$).

1. Cela paraîtra plus naturel, dit M. R..., si l'on songe à la signification des mots *couple*, *trio*,...



La multiplication se définit par le produit logique et donne lieu aux mêmes remarques.

Quant à la notion de classes infinies, elle est fort claire. Enlevez un terme à une classe : si la classe nouvelle est semblable à l'ancienne, la classe était infinie ; si la classe nouvelle n'est plus semblable à l'ancienne, celle-ci était finie.

Armé de ces définitions, M. Russell nous montre la vieille arithmétique en sortant tout naturellement. Zéro est le nombre d'une classe qui n'a point de terme, ou qui est définie par une fonction propositionnelle $\varphi(x)$ qui n'est vraie pour aucune valeur de x. 1 est défini comme le nombre d'une classe u ayant un terme x tel que la fonction propositionnelle « y est un u et y diffère de x » est toujours fausse. On peut définir $n + 1$ par l'addition, ou en disant : $n + 1$ est le nombre d'une classe u dont un terme x est tel que la fonction propositionnelle « y est u et y diffère de x » définit une classe de nombre n. Et ainsi à partir de zéro, se trouve construite la progression des nombres entiers.

Peano a montré que toute l'arithmétique se fonde sur quelques notions irréductibles (zéro, — nombre fini, — et le nombre suivant) et sur cinq axiomes, savoir : zéro est un nombre ; si a est un nombre, le suivant de a en est un aussi ; si deux nombres ont le même suivant, ils sont identiques ; zéro n'est le suivant d'aucun nombre ; si s est une classe à laquelle appartienne zéro ainsi que le suivant de tout nombre qui appartient à s, alors tout nombre appartient à s. M. Russell, prenant successivement chacun de ces éléments, posés comme fondements irréductibles de l'arithmétique ordinaire, s'applique à montrer qu'ils découlent tous sans peine de ses définitions. L'arithmétique entière en découle donc aussi.

Quelques objections philosophiques sont aisées à prévoir : l'idée du nombre 1 n'est-elle pas supposée dans celle de *terme* d'une classe ? et dans le mode de correspondance *un à un* ? Une classe d'un terme et ce terme ne sont-ce pas choses identiques ? La classe ne suppose-t-elle pas le nombre ? M. Russell répond par une discussion subtile, où il s'efforce de montrer le caractère primitif et indéfinissable de *terme*, et de *un terme* (a term) ; de distinguer radicalement une classe de son concept, de distinguer les nombres finis des nombres infinis par le fait que les premiers peuvent être définis en extension, tandis que les seconds ne peuvent l'être que par le concept. Après une étude de la relation de tout à partie, où se trouve distingué le tout *agrégat* (classe par rapport aux termes), du tout *unité* (proposition par rapport aux éléments qui s'y trouvent), l'auteur établit que le tout infini doit être admis dans le premier sens, qui importe seul aux mathématiques ; et il achève, par la définition des rapports et des fractions, la théorie du nombre cardinal.

La troisième partie expose celle de la *quantité*. Jusqu'à ces derniers temps, nombre et quantité, grandeur, mesure, étaient inséparablement

liés. Les travaux de Dedekind, de Weierstrass, de Cantor, et de quelques autres ont changé tout cela, et, construisant toutes les notions d'irrationnel, de limité, de continu, sur la seule notion du nombre, sans faire appel à l'intuition d'aucune grandeur concrète, ont porté à l'apriorisme kantien un coup plus funeste encore que n'ont fait les géométries non-euclidiennes. Ce sont de pareils travaux auxquels se rattachent les efforts de M. Russell, et qu'il continue.

A l'origine de la notion de quantité, il y a un couple de relations indéfinissables « plus grand et plus petit », relations asymétriques et transitives, inverses l'une de l'autre. Toute grandeur a une relation spéciale et indéfinissable à quelque concept. Deux grandeurs correspondant au même concept sont dites de même espèce : c'est là la condition nécessaire et suffisante pour qu'elles puissent être reliées l'une à l'autre par « plus grand » ou « plus petit ». Les états particuliers des grandeurs sont les *quantités*. L'égalité existe non entre deux grandeurs mais entre deux quantités, quand il s'agit de deux spécifications distinctes de la même grandeur. Deux types de grandeurs sont fournis l'un par les séries où deux termes quelconques sont plus ou moins près l'un de l'autre, ont une *distance* ; l'autre par les degrés de divisibilité de différents touts.

Mais on ne peut aller bien loin avec ces seules notions de quantité et de grandeur ; il est bientôt nécessaire d'introduire la notion vraiment capitale et féconde en mathématique, celle d'ordre. La quatrième partie lui est consacrée.

C'est la relation asymétrique et transitive, capable d'engendrer une série ordonnée, qui nous donne les notions de *sens*, de *sens inverse*, de distance avec direction, de chemin, si l'on veut, allant d'un terme à l'autre d'une série, et non du second au premier, et finalement permet de définir le nombre ordinal. Cette définition est indépendante du nombre cardinal, ce qui amène Dedekind à poser celui-ci comme logiquement postérieur au nombre ordinal. M. Russell qui a pu définir le nombre cardinal indépendamment aussi de toute notion d'ordre, ne voit aucune raison pour sacrifier son antériorité logique.

La cinquième partie traite enfin du continu et de l'infini, et, par l'exposé qu'elle donne de leurs théories positives, fournit la réponse à toutes les objections traditionnelles, qu'ont de tout temps soulevées ces notions. Par le continu, M. Russell donne les deux définitions de Cantor, dont la dernière est décidément et exclusivement fondée sur l'idée d'ordre[1]. Signalons son insistance à écarter l'infinitésimale, qui depuis Leibniz a donné lieu à tous les nuages, et à proclamer au contraire l'importance extrême de l'idée de limite. Quand il s'agit des prétendues contradictions de l'infini, il en appelle simplement à la notion si simple d'une classe semblable à sa partie. L'argument de l'Achille se fonde sur la négation d'une telle similitude, et sur l'hypo-

1. Voir l'article de M. Couturat dans la *Rev. de Métaph. et de Morale*, mars 1900.

thèse insoutenable qu'une classe est toujours plus grande que sa partie, c'est-à-dire, par exemple, que la classe des nombres entiers est plus grande que celle des nombres pairs. Au reste, M. Russell a une façon très originale de réfuter l'Achille, c'est de poser en parallèle un autre argument qu'il nomme le Tristram Shandy, et qu'il présente ainsi : Tristram Shandy écrit en un an l'histoire d'une journée. Si l'on suppose qu'il vive indéfiniment et ne cesse jamais de travailler, il n'y aura pas une seule journée, dans l'avenir si éloigné qu'on le suppose, dont les événements ne finissent par être racontés. En somme, c'est la définition de tout et partie sans énumération, uniquement par compréhension et non en extension, qui est la clef de tout le mystère de l'infini (p. 360).

Avec la sixième partie, nous abordons la théorie de l'espace, ou plutôt la constitution de la géométrie. Celle-ci n'est autre chose que l'étude des séries à plusieurs dimensions. Un point sera défini par un nombre complexe d'ordre n (l'espace correspondant se nommant espace à n dimensions). Bornons-nous à trois dimensions. Il faudra distinguer trois sortes de géométrie : projective, descriptive, métrique. Toutes postulent une certaine classe-concept, le point, dont nous admettons qu'il y en a au moins deux, ou au moins trois, ou au moins quatre, selon les circonstances. La distinction des trois géométries commence avec la ligne droite. Pour la géométrie projective, deux points déterminent une certaine classe de points qui est aussi déterminée par deux autres membres de la classe. La relation entre les deux points est symétrique. La géométrie descriptive part d'une relation asymétrique pour définir la ligne droite avec un sens. La géométrie métrique ajoute à ces définitions celles des distances et des étendues.

Si nous considérons d'abord l'espace projectif, il n'y a besoin pour le définir que du point et de la relation qui liera un couple de points à la classe des points de la droite qu'ils déterminent. La droite une fois posée, le plan s'introduit à l'aide de cet axiome : « Il y a au moins un point c non appartenant à la ligne droite ab », et il se définit ainsi : x étant un point quelconque de ab, le plan est la classe des points appartenant aux lignes droites cx.

Il n'y a pas d'ordre du tout d'abord en géométrie projective : on peut l'obtenir par la considération sur une droite des conjugués harmoniques de deux points donnés (lesquels s'obtiennent par le quadrilatère de Staudt). Mais c'est la géométrie descriptive qui plus naturellement introduit l'ordre par la relation primordiale asymétrique et transitive qui détermine la ligne droite. Trois parties de la droite se trouvent ainsi aisément définies : avant a, entre a et b, après b.

Nous ne suivrons pas l'auteur dans toutes ses constructions qu'il emprunte d'ailleurs pour la plupart à des travaux antérieurs (Peano, Pieri, Vailati, etc.). Disons seulement qu'il résulte en particulier de ses constructions et de ses axiomes qu'en géométrie projective deux droites d'un plan se rencontrent toujours, et une droite et un plan

ont toujours un point commun, tandis qu'il n'en est pas ainsi en géométrie descriptive, de telle sorte que la géométrie projective ainsi construite ne peut être qu'une géométrie elliptique (comme celle de Riemann), et nullement la géométrie euclidienne ni celle de Lobatchewsky. La géométrie descriptive seule peut être une de ces deux. D'ailleurs les deux géométries projective et descriptive peuvent être exposées sans qu'il soit fait appel à aucune propriété métrique. Ce n'est pas l'avis de ceux qui, comme Peano, ou comme jadis Leibniz, veulent définir la droite par la distance, mais en réalité on a pu s'en passer, et ce n'est que la géométrie métrique qui va introduire la distance comme grandeur mesurable, c'est-à-dire soumise à certains axiomes généraux. Par là d'ailleurs la géométrie métrique sortira du domaine proprement dit de la mathématique pure.

La continuité des espaces est celle des nombres réels, qui ont servi à les définir, et n'offre pas plus de difficultés, pourvu bien entendu qu'on ne cherche pas à saisir le point comme une sorte d'atome élémentaire constituant les volumes, et qu'on se rappelle que l'espace n'est qu'une classe de relations : c'est l'extension du concept point. Ainsi compris il contient assurément des points puisqu'il en est formé. La contestation de l'existence des points s'est parfois confondue avec la thèse de l'impossibilité de l'espace absolu, comme chez Lotze. M. Russell serre de près les arguments de Lotze et en présente une discussion très minutieuse et approfondie qui porte notamment sur les véritables conditions d'une relation, et sur les significations diverses du mot être. Enfin il montre que les antinomies mathématiques de Kant, loin de viser l'espace et le temps, s'adressent en réalité à la série du continu arithmétique, et ont par conséquent trouvé leur solution dans l'exposé logique et positif de la théorie du continu et de l'infini.

La dernière partie traite de la matière et du mouvement. La caractéristique de la matière est dans la nature de sa relation à l'espace et au temps. Deux morceaux de matière ne peuvent pas occuper la même place au même moment, ni le même morceau occuper deux places au même moment, quoiqu'il puisse occuper deux moments à la même place : la deuxième propriété suppose le morceau de matière sans étendue. De plus l'élément matériel subsiste à travers le temps, et, entre deux instants correspondant à des positions différentes, les positions forment une suite continue. La matière elle-même apparaît comme une classe de tous ces éléments matériels, elle est par rapport à eux ce que l'espace est par rapport aux points, et le temps par rapport aux instants. Dès lors on peut donner une définition purement logique de la matière, objet de la dynamique rationnelle. D'abord remplaçons l'espace et le temps par deux séries, l'une à n dimensions, l'autre à une dimension. Nous poserons ensuite le point matériel par une corrélation entre tous les moments de temps et certains points de l'espace, telle que un point d'espace correspond à plusieurs

moments. L'univers matériel s'obtient en considérant une classe de telles relations, soumises en outre à la condition que le produit logique de deux relations quelconques de la classe soit nul (de sorte que l'un ou l'autre de deux éléments matériels manque au même point d'espace, ce qui assure l'impénétrabilité; l'indestructibilité résulte déjà de ce que tous les moments de la série temps interviennent). Ajoutons la continuité qui résulte de celle des deux séries espace et temps, et nous aurons toutes les conditions cinématiques requises par un système de particules matérielles et exprimées en termes de constantes logiques.

Le mouvement consistera en une corrélation de différents termes de la série temps à différents termes de la série espace. Si un seul terme de celle-ci intervenait, il y correspondrait une particule matérielle au repos. Nous supposerons que le mouvement est continu et admet un premier et un second coefficient différentiel. Il faut rejeter la vitesse et l'accélération comme faits réels appartenant au point qui se meut, et n'y voir que de simples nombres réels exprimant des limites de certains rapports.

Les lois du mouvement ne se posent pas comme des vérités évidentes d'elles-mêmes; elles contredisent au contraire par leur forme la loi ordinaire de causalité, car la loi causale qu'elles impliquent relie trois événements et non deux; et de plus elle a l'unité d'une formule de fonction, d'une relation constante, et non pas celle qui dérive de la même cause répétée. Ces lois peuvent être considérées comme servant à définir un genre d'univers matériel possible, exactement comme l'axiome des parallèles servait à définir un genre d'espace. Vis-à-vis du monde réel, ce sont des lois soumises aux vérifications empiriques. En aucune façon il ne faut y voir des lois à *priori* valables pour tout univers matériel possible : conclusion identique pour les principes de la Dynamique et pour les principes de la Géométrie. Comme d'ailleurs celle-ci avait posé un espace absolu, le mouvement absolu est essentiel à la Dynamique.

L'ouvrage se termine par deux Appendices sur les travaux de Frege et sur la doctrine des types.

∴

« La méthode logique d'Euclide, a écrit Schopenhauer [1], n'est qu'une brillante absurdité... Dès le commencement, quand il aurait dû montrer comment dans le triangle les angles et les côtés se déterminent réciproquement et sont cause et effet les uns des autres,... au lieu de nous donner une aperception complète de la nature du triangle, il établit quelques propositions détachées,... et en donne un principe de connaissance logique... On éprouve le même sentiment de malaise que si l'on assiste à des tours d'escamotage, auxquels en effet les

1. *Le monde comme représentation et volonté*, 15, t. I.

démonstrations d'Euclide ressemblent étrangement. » En lisant les travaux de ces dernières années que résume M. Russell, et qu'il s'efforce de dépasser lui-même, qui ne se sentirait quelque envie, à de certains moments, de faire des réflexions semblables? Le continu l'espace, la matière, la force, le mouvement, la grandeur, le nombre,... toutes ces choses auxquelles jusqu'ici nous avons donné un sens plus ou moins concret, toutes ces choses réduites à des classes, à des fonctions propositionnelles, à des séries asymétriques transitives, et à l'ordre logique qui en résulte, n'est-ce pas vraiment de l'escamotage? Du moins le mot de Schopenhauer aura l'avantage de nous aider à répondre qu'en fait, l'escamotage est fort ancien; il est aussi ancien que la mathématique rationnelle. Et c'est là le premier point sur lequel nous voudrions appeler l'attention de ceux à qui l'exagération des tendances de notre auteur ferait oublier que ces tendances sont essentiellement celles de la mathématique pure elle-même.

Il semble, près des efforts récents de rigoureuse purification, que les travaux des Grecs soient fort arriérés à cet égard, et M. Russell n'a pas de peine à montrer dans les démonstrations d'Euclide une foule de notions concrètes inintelligibles, que l'on pose implicitement sans songer même à les éclaircir. Cependant il est incontestable que les éléments d'Euclide étaient déjà le résultat d'une élaboration logique sans doute fort longue, et de même nature que celle qui aboutit aux travaux récents des Cantor et des Peano. Même souci d'éliminer la représentation dans la suite des déductions; même souci de reconstruire tous les éléments de l'intuition à l'aide de définitions intelligibles, et même tentative de condenser, en quelques données irréductibles et quelques axiomes indémontrables, toute la matière sur laquelle allait se dresser le gigantesque édifice de la mathématique rationnelle. Et ce n'est pas seulement pour la science de l'espace que se réalisait ainsi un dégrossissement facile. Au fond, pour qui cherche à voir sous les apparences, la théorie formelle et logique du nombre était ébauchée. Un exemple précis en donnera une idée suffisante, c'est la façon dont le géomètre définissait les calculs des rapports, abstraction faite de leur nature rationnelle ou irrationnelle.

Tout d'abord il semble n'y avoir que des rapports rationnels; quand deux grandeurs n'ont pas de commune mesure, il n'y a pas de rapport numérique entre elles, on ne peut mesurer l'une avec l'autre prise pour unité. Mais bientôt se généralise cette notion de rapport; elle devient indépendante du fait qu'il existe ou non pour ce rapport une expression numérique ordinaire. Le rapport devient « une certaine manière d'être quantitative de deux grandeurs l'une à l'égard de l'autre », et il faut construire une théorie de la proportion qui elle-même s'adapte aussi rigoureusement à tous les cas. Alors se trouve posée cette définition de la proportion, que nous traduisons en langage moderne : $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$, si, pour toutes valeurs entières de m et de p,

$$ma > pb \text{ entraine } mc > pd$$
$$ma < pb \text{ entraine } mc < pd$$
$$ma = pb \text{ entraine } mc = pd$$

La définition est trop générale en ce sens que si ces conditions sont remplies pour certaines séries de valeurs m, p, elles le sont pour toutes. Supposons, pour simplifier, que nous choisissions pour m les valeurs 10, 100, 1000, etc., et que, à une valeur m quelconque nous fassions correspondre la plus grande valeur p telle que a reste supérieur à $\frac{p}{m}b$. Soient p_1, p_2, p_3, les valeurs de p qui correspondront à 10, 100, 1000, pris pour m, a sera supérieur aux nombres $\frac{p_1}{10}b$, $\frac{p_2}{100}b$, $\frac{p_3}{1000}b$,... et inférieur aux nombres $\frac{p_1+1}{10}b$, $\frac{p_2+1}{100}b$, $\frac{p_3+1}{1000}b$,... ou encore $\frac{a}{b}$ sera compris entre les deux suites

$$\frac{p_1}{10}, \frac{p_2}{100}, \frac{p_3}{1000}, \ldots$$

et

$$\frac{p_1+1}{10}, \frac{p_2+1}{100}, \frac{p_3+1}{1000} \ldots$$

Et la définition de l'égalité $\frac{a}{b} = \frac{c}{d}$ signifie alors que $\frac{c}{d}$ est resserré entre les deux mêmes suites.

Nous voilà bien près des séries de Dedekind, et même, si les rapports ne sont pas rationnels, de la définition par abstraction, comme dit M. Russell, de celle qui ne montre même pas une chose déterminée, et se contente de la caractériser par le processus de l'esprit qui voudrait y atteindre. Au fond ce qu'il y a dans la définition d'Euclide c'est la répartition de tous les couples de deux nombres entiers en deux catégories, l'une comprenant des couples tels que (p_1, 10), (p_2, 100),... l'autre comprenant des couples tels que ($p_1 + 1$, 10) ($p_2 + 1$, 100)... L'idée de détermination qui seule permet de comprendre que d'un côté du signe = se trouve quelque chose qui se retrouve le même de l'autre, est transportée plus encore que nous le montrions, de la valeur objective d'un état de grandeur, à certain mouvement analytique de la pensée.

Donc les tendances auxquelles se rattache M. Russell sont en fait fort anciennes. Nul doute qu'elles n'aient leur raison dans l'essence même de la pensée mathématique. Certes, quand celle-ci progresse et s'enrichit de quelque notion ou de quelque théorie, pour les mettre à profit et en éprouver toute la fécondité, l'esprit n'attend pas d'avoir suffisamment épuré toutes les définitions nouvelles, et chassé tous les éléments concrets et intuitifs de ses démonstrations. Il y a comme deux

1. Voir notre *Rationnel, Pensée pure et intuition.*

mouvements parallèles dans le développement de la mathématique pure, l'un qui correspond à l'invention; l'autre, tout naturellement en retard sur le premier, reconstruit par l'esprit et pour l'esprit chacun des matériaux qui sont venus s'ajouter à l'édifice. Cette reconstruction assure indéfiniment le caractère rationnel de l'œuvre; elle permet de séparer nettement la mathématique pure, l'instrument logique de tout ce qui prend le caractère d'application concrète; elle fait connaître, par ses définitions précises et claires, un minimum de conditions auxquelles il suffira que satisfassent les choses pour que toute la chaine des déductions mathématiques s'y adapte. Si nous ajoutons enfin que cette méthode de reconstruction logique devient parfois elle-même source d'invention, par extension et généralisation naturelle d'un langage qui peut dans bien des cas se prolonger de lui-même, nous avons plus de raisons qu'il n'est nécessaire pour accepter, sans nous effaroucher, sans crier à l'escamotage, sans croire qu'un artifice étrange remplace chez nos mathématiciens la contemplation des réalités elles-mêmes, — les tendances en apparence les plus exagérées dont M. Russell donne l'exemple.

Mais ces réserves faites, et tout l'intérêt intrinsèque de semblables travaux largement reconnu, n'est-il pas permis de se demander si M. R., après Helmholtz, après Riemann, et bien d'autres, ne se trompe pas sur leurs conséquences philosophiques? Toutes les fois qu'il en trouve l'occasion, il insiste sur le coup fatal qu'ont porté les recherches des trente dernières années aux théories intuitionistes, et particulièrement à l'idéalisme kantien. Tandis que d'un côté la construction mathématique des espaces ôte toute valeur absolue aux axiomes euclidiens, et met sur le même plan des types différents de géométrie, — les recherches arithmétiques qui ont porté sur les irrationnelles, le continu, l'infini, ont définitivement chassé l'intuition du domaine qui semblait lui appartenir en propre. « C'est cette science, dit M. R., beaucoup plus que la géométrie non euclidienne, qui a été réellement fatale à la théorie kantienne d'une intuition a priori comme fondement des mathématiques. » (P. 158.)

En ce qui concerne les géométries non-euclidiennes, nous nous sommes expliqué jadis, et avons essayé de faire comprendre pourquoi à nos yeux elles restent compatibles avec toute théorie de la connaissance, aussi bien avec une explication empirique des notions fondamentales de la géométrie, qu'avec la thèse criticiste. Nous ne pensons pas autrement des arrangements et reconstructions, auxquels l'analyse a donné lieu. Dans tous les cas, nous voyons d'un côté des idées qui se posent devant le géomètre comme des données synthétiques et complexes (continu, infini, lignes, surfaces, etc.), et de l'autre des échafaudages ingénieux aboutissant à remplacer ces données par des équivalents logiques, par des substituts formés de termes simples et primitifs de la pensée. Si heureux que soient les résultats obtenus par de semblables efforts, pourquoi et comment voudrait-on que fût

résolue la question de l'origine et de la formation dans notre esprit des idées, seules réelles et vivantes, qui ont fixé la nature et la direction même de ces efforts? Je ne peux pas, pour ma part — (j'y ai fait allusion dans cette Revue à propos de l'infini mathématique de M. Couturat), — je ne peux me résoudre à croire que la définition du continu de M. Cantor me dispense désormais de voir dans le continu de la ligne l'origine et la justification de tous les détails de cette définition. M. R. insiste sur la définition toute récente qui rejette même toute notion métrique. Elle ne paraît pas tout d'abord conduire exactement au même continu. M. Couturat parvient cependant à supprimer la difficulté (qu'il signale lui-même) en faisant appel au fameux postulat de Dedekind : « Si l'on répartit l'ensemble des nombres rationnels en deux classes telles que tous ceux de la première soient inférieurs à tous ceux de la seconde, il *existe* un nombre qui est à la fois supérieur aux nombres de la première classe, et inférieur à la seconde ». Ce postulat tout ordinal, dit en substance M. Couturat, sur lequel est fondée la définition des nombres irrationnels et d'où dépendait par conséquent l'ancienne notion métrique du continu, prouvait que décidément celle-ci était dérivée, et que le continu ordinal est la notion primitive et absolue. — Mais ce postulat lui-même est-il pourtant autre chose qu'un fait intuitif? L'eût-on jamais énoncé si on n'y eût été conduit par l'image du continu linéaire? Sur ce continu, je peux disposer des classes de nombres de telle sorte que l'ordre seul intervienne; je peux mesurer aussi des distances, — il est sans doute fort intéressant de dire exactement tout ce qu'il suggère en un langage où n'entre que de l'ordre; mais de là à parler, à propos de celui-ci, de notion primitive et absolue, il y a loin. L'ordre et la quantité sont impliqués à la fois dans l'intuition du continu de la ligne; ils y sont inséparablement liés. Le succès des derniers efforts de Cantor ne prouve pas plus que Leibniz, par exemple, avait tort de voir dans la distance le caractère fondamental de la droite, que sa première définition métrique n'aurait prouvé le contraire.

Ces réflexions semblent ne s'adresser qu'à M. Couturat, c'est aussi bien M. R. qu'elles visent. Je sais bien qu'il déclare se passer, lui, du postulat de Dedekind pour poser les nombres irrationnels. Se fondant plutôt sur la méthode de Weierstrass, il définit la limite par la série même qui y correspond, et sans avoir à dire qu'*elle existe*. Mais ce n'est-là, il me semble, qu'un détour, et même (si j'ai bien compris) qu'une question de mots. Au fond, dans le postulat de Dedekind, on aurait pu tout aussi bien ne pas parler d'un élément nouveau déterminé *existant* entre les deux séries, et définir le nombre irrationnel par sa relation aux séries — n'est-ce pas déjà jusqu'à un certain point, nous l'avons vu, ce qui était dans l'intention plus ou moins obscure du géomètre grec? — D'autre part, si M. R. ne parle pas à propos d'ordre de notion absolue primitive, il aime à déclarer que décidément c'est l'ordre et non la quantité qui est l'objet essentiel, fondamental de la

Mathématique, et ses attaques répétées contre la théorie kantienne ne laissent pas de doute sur la signification et la portée qu'il donne à de semblables réflexions.

Nous sommes restés jusqu'ici dans les généralités, et, à la rigueur, nos réflexions auraient pu s'adresser à l'un quelconque de ceux dont M. R. suit les traces, Helmholtz, Dedekind, Cantor, sans compter la plupart des néo-géomètres. M. Russell se distingue de la plupart des autres, anciens ou modernes, par deux caractères principaux : 1° les constructions qu'il veut réaliser pour chasser l'intuition ne sont nullement analytiques; sa logique n'est plus la logique ancienne; 2° en voulant faire rentrer dans la Logique les postulats fondamentaux de l'Arithmétique (pour nous borner à ce qu'il y a de plus original dans ses efforts), il donne du nombre une définition nouvelle.

Quand Leibniz disait que les axiomes mêmes des sciences mathématiques peuvent être démontrés, il avait en vue une démonstration analytique, et il entendait sans doute qu'on peut franchir la distance qui sépare les postulats du principe de contradiction lui-même. Sous cette forme en tout cas l'idée de ramener la mathématique à la logique a quelque chose de si extraordinaire qu'un effort semblable nous paraît absolument chimérique. Bien loin de cette attitude est celle de M. R., aux yeux de qui il n'y a pas de jugements analytiques [1], qui déclare synthétique non seulement la mathématique, avec la même force que Kant, mais toute la logique elle-même, — en quoi d'ailleurs il nous semble avoir complètement raison. — De plus, cette logique dont il se préoccupe n'est plus celle de l'Ecole. C'est la logique symbolique. Or quiconque a jeté les yeux sur les travaux récents de logique symbolique a tout de suite le sentiment qu'on n'y est pas éloigné de la mathématique. On y manie les classes, les relations, comme l'analyse manie les ensembles, les groupes, les fonctions; on y introduit des égalités, des combinaisons analogues à celles de l'analyse; bref, non seulement on ne songe pas qu'il puisse y avoir un abîme entre cette logique et la mathémathique pure, mais l'impression est au contraire qu'on se trouve en présence d'une véritable extension de la pensée mathématique, de sorte que M. R. ne fait pas la révolution qu'on pourrait croire en essayant de supprimer toute barrière entre la mathématique pure et la logique.

Il reste cependant que celle-ci est pour lui antérieure à celle-là, et qu'il est tout de même du plus haut intérêt, si c'est possible, de ramener les notions fondamentales de l'analyse à quelques autres plus primitives, et c'est précisément ce que s'est proposé M. Russell. Sa solution consiste à poser comme irréductibles, non plus le nombre et ses propriétés essentielles, mais certaines « constantes logiques », dont

1. Voir P. Boutroux, Exposé critique de la Phil. de Leibniz par Russell, *Revue de Mét. et de Morale*, mai 1901.

les premières sont l'implication, la fonction propositionnelle, la classe. Étant donnée une fonction propositionnelle $\varphi(x)$, par exemple : x est a implique x est b, elle est vraie en général pour des valeurs de x; ces valeurs forment une classe; deux classes sont semblables si leurs termes se correspondent un à un; le nombre d'une classe est la classe des classes semblables à celle-là. Voilà, exposée en deux mots (si nous l'avons bien comprise), la définition fondamentale du nombre cardinal, en supprimant tous les détails, et les douze axiomes qui permettent de définir le calcul des propositions et celui des classes. Eh bien, en dépit des explications fort ingénieuses de M. Russell, de ses réponses aux objections philosophiques qu'il prévoit, en dépit de sa conviction et de tout ce qu'il y a de séduisant dans ce beau livre, je me déclare incapable de rien comprendre à ces mots : fonction propositionnelle, classes, termes, correspondance un à un, valeurs de x, etc...; je me déclare incapable de les prononcer avec le sentiment que je dis quelque chose en ne faisant pas qu'émettre des sons,... si je ne les éclaire pas du grand jour de quelques autres notions, parmi lesquelles au premier rang se trouvent celles d'unités, de choses envisagées individuellement, et en même temps susceptibles d'être considérées ensemble, en une multiplicité, en un nombre.

Peut-être est-ce que je n'entre pas suffisamment dans la pensée de l'auteur; mais c'est que précisément sa méthode a le grand inconvénient d'en appeler en fin de compte à un sentiment individuel et irréductible. Tout comme les criticistes nous offrent des tables de catégories déterminées, avec une liste exactement dressée, nous déclarant que ce sont là les éléments premiers de toute connaissance, M. R. présente sept notions qu'il déclare primitives et irréductibles, sans donner d'autre démonstration en somme que d'exprimer toute autre connaissance mathématique à l'aide de ces éléments, et de s'incliner respectueusement devant eux, en affirmant qu'on ne peut aller plus loin. Cette façon de procéder ne prouve pas du tout que ce qui s'exprime si aisément à l'aide des notions dites irréductibles n'y était pas déjà implicitement contenu, et que ce n'est pas précisément ce qui fait si bien réussir la démonstration. A l'occasion de telle idée dont on montrera ainsi le caractère dérivé, où est la preuve que la marche inverse n'est pas plus naturelle? Sinon dans cette appréciation que l'on se sent plus à l'aise en suivant telle direction qu'en suivant la direction contraire? Ce que nous sentons tous également sans doute, quoique peut-être parfois confusément, c'est à quel point les idées les plus primitives qu'exprime non pas même une logique savante, mais les premiers balbutiements de tout langage, sont imprégnées des éléments qui se trouvent dans le nombre. Voyez les mots *un*, *plusieurs*, *chaque*, *un*, *quelconque*, *tous*, — la conjonction *et*, la préposition *avec*, l'adverbe *ensemble*, — les désinences des adjectifs et des verbes, distinguant le pluriel du singulier, la signification du nom commun qui suppose assurément la possibilité de choses diverses

auxquelles il s'appliquerait, et qui, dans sa généralité, représente à lui seul en puissance toute une catégorie limitée ou non d'individus... Il y a alors deux attitudes possibles. Ou bien, proclamant la logique et la grammaire antérieures à l'arithmétique, on va chercher, dans ces éléments primitifs de toute pensée et de tout langage, de quoi constituer la notion mathématique du nombre, soit à la manière de Péano, soit à celle de M. Russell, soit autrement, — et en vérité nous ne sommes pas surpris qu'on réussisse. Ou bien, on croit que les notions sur lesquelles repose l'arithmétique, et qui lui donnent toute sa valeur objective, sont de celles qui se sont formées les premières au contact de l'expérience et de la vie, au point d'éclairer la pensée tout entière et de servir à former le langage par lequel elle s'exprime, avant d'aider à constituer une science spéciale; et, remontant jusqu'aux éléments primitifs du discours, ou aux constants logiques de M. Russell, on y retrouve aisément la trace de ces notions : rien dans le livre de M. R. ne nous semble apporter un argument décisif contre le sentiment que c'est bien là, depuis Aristote, la démarche la plus naturelle et la plus conforme à la vérité.

G. Milhaud.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

F. Pillon. — L'ANNÉE PHILOSOPHIQUE, XIIIe année, 1902, 1 vol. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Félix Alcan, éditeur.

Ce volume comprend, outre la Bibliographie philosophique de l'année 1902, quatre mémoires importants :

1° *Les « Lois » de Platon et la théorie des Idées*, par *V. Brochard*, membre de l'Institut. L'objet de ce mémoire est d'opposer des arguments à l'exégèse nouvelle de M. Lutoslawsky relative à la philosophie platonicienne. Selon M. Lutoslawsky, Platon en serait venu de plus en plus à reconnaître que les Idées avaient dans l'universalité des esprits l'unique fondement de leur réalité, de sorte qu'il aurait abouti, dans sa doctrine dernière, à une sorte de conceptualisme objectif qui devait renaître dans le criticisme moderne (voir Georges Lyon, *Revue de synthèse historique*, février 1902). M. Brochard soutient que la théorie des Idées, au sens transcendant, se retrouve dans *le Sophiste*, dans *le Politique*; il y en a aussi des traces dans *les Lois*, le dernier dialogue écrit par Platon. Il est vrai que, dans *les Lois*, Platon ne parle pas de la théorie des Idées, alors qu'il en parle dans *la République*. Mais on fait remarquer justement que la cité de *la République* est la cité idéale, telle qu'elle pourrait exister, si elle était composée de dieux ou d'enfants de dieux; la cité des *Lois* est, au contraire, une cité purement humaine, et qui ne vient qu'au second rang. Mais la théorie des Idées inspire toujours Platon; il y pense toujours, bien qu'il ne la développe pas. Selon M. Brochard, l'étude minutieuse des différents textes des *Lois* montre que la doctrine politique qui y est exposée ne se comprend que si on la rattache à une science plus haute, c'est-à-dire à la dialectique ou à la théorie des Idées. Comme le dixième livre des *Lois* est tout entier consacré à démontrer l'antériorité de l'âme sur le corps et l'existence de la Providence des Dieux, on a pu croire que la théorie des Idées était, pour Platon, passée au second plan. Voilà pourquoi les nouveaux interprètes ont cru que Platon considérait, à la fin de sa vie, les Idées comme de simples notions générales, des *pensées* réalisées dans une intelligence, soit humaine, soit divine. On peut aussi opposer à la thèse de M. Lutoslawsky ce fait qu'Aristote ne cite et ne critique que la théorie des Idées transcendantes (cf. G. Lyon, article

cité). C'est seulement chez les néoplatoniciens qu'on voit apparaître les *Idées* comme des pensées de Dieu.

2° *Du raisonnement par analogie*, par *O. Hamelin*. Avec Kant, Cournot et Stuart Mill, M. Hamelin admet que l'analogie est proche parente de l'induction; et il n'admet pas la théorie de M. Rabier, d'après laquelle l'analogie consiste dans une induction suivie d'une déduction. M. Hamelin établit que la conclusion analogique n'est jamais que probable, et qu'elle s'appuie sur des ressemblances constatées pour inférer des ressemblances plus profondes ou, au besoin, l'identité. Cette inférence s'appuie sur des caractères extérieurs qui ne « sont même pas irréfragablement propres à la chose », sur des signes. Or, c'est là le caractère de l'induction; mais, l'analogie est une induction d'assimilation, et doit être distinguée de l'induction tout court. — L'analogie conduit à une conclusion d'autant plus probable que le nombre et le poids des ressemblances constatées sont plus grands. Mais, elle est une inférence de probabilité particulièrement faible, parce qu'elle ne peut s'appuyer que sur une seule espèce de signes ou de preuves, sur des ressemblances.

3° *La critique de Bayle : critique des attributs métaphysiques de Dieu* (*Immensité*, *Unité*), par *F. Pillon*. — Dans ce savant mémoire, difficile à analyser dans ses détails, M. Pillon étudie les attributs de Dieu dans la métaphysique cartésienne, et les objections qui ont été adressées à cette théorie par des contradicteurs, en particulier, par Bayle. La conception spiritualiste de Descartes était opposée à la tradition théologique, et rencontrait des résistances même chez des cartésiens éminents. Il y avait contradiction entre les idées d'immensité et d'immatérialité ou de simplicité, — entre les deux attributs divins que ces idées représentent. Malebranche et Fénelon ne voulaient pas la voir. Bayle la montra hardiment; son attitude est celle du sceptique entre les théories déduites par Descartes et ses disciples de l'idée de substance spirituelle, et les subtilités scolastiques sur la nature de l'âme et sur celle de Dieu.

On sort du doute en rejetant la distinction précise des deux substances, telle que l'avait conçue Descartes : ce fut la solution de Locke. On pouvait aussi compléter la révolution cartésienne, et aboutir au spiritualisme universel : ce fut la solution de Leibnitz.

Descartes avait, par avance, répondu aux affirmations de Newton, Clarke et Locke, et au doute de Bayle, par la distinction qu'il faut faire entre l'intellection et l'imagination. — Si, comme Descartes le pense, il y a distinction entre l'esprit et le corps, comment expliquer que les mouvements de l'un font naître les idées et sentiments de l'autre? A cette question répondent la théorie des causes occasionnelles, et la théorie de l'harmonie préétablie. M. Pillon fait justement remarquer que l'occasionalisme peut faire une place à la liberté, tandis que l'harmonie préétablie ressemble au parallélisme spinoziste des mouvements du corps et des idées de l'âme.

Pour en revenir à l'attribut d'immensité, M. Pillon montre que la critique idéaliste pouvait répondre au spiritualisme cartésien : l'étendue, à cause « du rapport qu'elle a avec nos sens », ne peut être considérée comme l'attribut d'une substance quelconque ; et, malgré les efforts de Malebranche et de Fénelon qui ont essayé de défendre encore la conception théologique de l'immensité divine, l'idéalité de l'étendue, la contradiction inhérente à l'infini actuel de quantité ne laissent rien subsister de ce prétendu dogme.

Examinons l'attribut d'unité. Pour Descartes, le monde matériel étant un, on en induit l'unité de la cause, de Dieu. Suivant la pensée du maître, les cartésiens démontraient cette unité par l'idée d'infinie perfection : ce qui est véritablement infini est seul de sa nature. Bayle montre, dans ses *Objections* à Poiret, la faiblesse de quelques arguments cartésiens; et ses objections sont d'un dialecticien subtil et pénétrant. « Elles eussent paru plus fortes et plus décisives, s'il eût distingué et séparé l'une de l'autre les deux idées d'infini et de parfait. Elles avaient besoin d'être complétées par cette dissociation importante au point de vue métaphysique et théologique. Tant que les idées de parfait et d'infini se présentent à l'esprit indissolublement unies, la première semble se réfléchir sur la seconde et lui donner une valeur réelle et positive, pendant que l'idée d'infini obscurcit et fausse celle de parfait, en l'éloignant de son origine psychologique. Mais dès que l'idée d'infini, psychologiquement isolée, vient à être envisagée en elle-même, l'esprit ne peut guère se refuser à reconnaître la contradiction qu'elle renferme. Et dès que l'infini de grandeur cesse d'entrer dans l'idée de perfection, on ne voit pas en quoi serait impossible l'existence de plusieurs êtres parfaits; on ne voit pas pourquoi la perfection d'intelligence, de volonté, de puissance et de bonheur ne serait réalisée que dans un seul être. »

En parlant de cette perfection divine, et en niant qu'elle soit compatible, pour Dieu, avec la solitude, Lacordaire essayait de démontrer rationnellement la Trinité. Mais, à propos des attributs exprimés par le mot *bonté*, et qui impliquent la pluralité des personnes, M. Pillon fait remarquer, en terminant, que l'union qui s'accorde avec la pluralité, et la suppose, ne peut être transformée en une unité de substance que par une équivoque et une contradiction. « L'équivoque est due à la confusion de l'identité numérique et de l'identité spécifique. La contradiction résulte de la réduction nécessaire de l'idée de substance spirituelle à celle d'être pensant et conscient, c'est-à-dire de personne. »

4° *Essai sur la notion d'absolu dans la métaphysique immanente*, par *L. Dauriac*. — Toutes les doctrines issues de Kant sont des systèmes de métaphysique immanente; si les arguments de la *Dialectique transcendentale* ont porté contre l'absolu transcendant, ils n'ont pas atteint l'Absolu immanent. Cependant, la métaphysique immanente est, ou peu s'en faut, aussi vieille que la métaphysique. Depuis les Alexandrins jusqu'à Kant, le conflit des deux thèses s'est perpétué dans

l'histoire de la pensée philosophique. Avec Kant, « l'Absolu transcendant a reçu son congé définitif. Jamais, dans l'avenir, il ne reprendra l'offensive. Le noumène immanent s'est pour toujours substitué à lui ».

Quelle est la loi de construction de la métaphysique immanente? Voici les postulats qui la fondent : 1° De ce qu'il y a des apparences, on conclut qu'il y a quelque chose qui apparaît. La *phénoménalité* implique le noumène. 2° On doit croire qu'il existe, attendu que la moralité l'exige.

Les raisons par lesquelles Kant avait démoli les arguments traditionnels en faveur de l'existence de Dieu prévaudraient-ils contre l'absolu immanent?

L'argument ontologique devient peut-être le plus résistant de tous aussitôt qu'on a déplacé le siège de l'Absolu. Les deux notions d'absolu et d'existence adhèrent l'une à l'autre et coïncident : le rapport est analytique.

Pour l'argument cosmologique, on n'a plus à craindre le reproche de Kant. « Si nous avons le droit d'assigner à l'ensemble des choses et des personnes dont la totalité compose l'univers une cause absolue, ce droit repose évidemment sur l'intuition de cet Absolu, laquelle ne saurait se distinguer radicalement de l'intuition de nous-mêmes. »

La preuve des vérités éternelles — omise par Kant — profite aussi du passage de la métaphysique transcendante à la métaphysique immanente. On pourrait croire cependant que la métaphysique transcendante reprend l'avantage avec la preuve *physico-théologique*, reposant sur le principe des causes finales. Il n'en est rien.

Après cet exposé, M. Dauriac aborde la critique de la métaphysique immanente. Les « nouveaux évangélistes de l'absolu » sont loin d'être d'accord; et conformément à la théorie de Hegel, étant en désaccord, ils devraient avoir une tolérance réciproque, puisque chacun a sa manière de contempler l'Absolu. Aucun d'eux n'a échappé à l'illusion commune. Et la possibilité de soumettre l'Absolu à une loi interne d'évolution est peut-être le résultat de son existence, à titre d'hypothèse concordante, non à titre de conséquence logique. L'histoire, d'ailleurs, prouve qu'on ne peut pas ériger en loi universelle l'hypothèse de l'évolution de l'esprit philosophique.

Jusqu'ici, la cause de la métaphysique immanente est bien compromise. Continuons. Ne peut-on plus discuter les preuves invoquées en faveur de l'existence de l'Absolu, du moment où la métaphysique transcendante cède le pas à la Métaphysique immanente?

Voyons d'abord l'argument physico-théologique. Ici, pas plus qu'en métaphysique transcendante, on ne lève les difficultés dont la réalité du mal est la souree. Et l'on n'est pas plus heureux avec la preuve des vérités éternelles, avec l'argument ontologique.

Kant avait mis en déroute toute métaphysique. D'où vient que de lui soient sortis des métaphysiciens enivrés d'absolu? « C'est parce qu'il n'a point jusqu'au bout résisté à cette ivresse. » Par sa distinc-

tion du caractère intelligible et du caractère empirique, il a fait « une métaphysique dogmatique adossée à une discipline phénoméniste et criticiste »; mais l'originalité de Kant reste tout entière dans sa discipline, dans sa méthode, dans sa théorie rationaliste de la connaissance, et dans sa théorie phénoméniste de l'être.

Il resterait à expliquer ce fait historique : Kant, au lieu d'abattre la métaphysique, n'a fait que la déchaîner. On aperçoit l'intérêt de ce problème; mais il ne rentre pas dans le cadre de cette étude. Peut-être, un jour, M. Dauriac l'abordera-t-il avec sa compétence habituelle.

Le volume se termine par la Bibliographie philosophique, qui contient le compte rendu de cent neuf ouvrages, parus en France, dans le cours de l'année 1902. Elle est due, comme toujours, à M. F. Pillon.

JULES DELVAILLE.

E. Lubac. — ESQUISSE D'UN SYSTÈME DE PSYCHOLOGIE RATIONNELLE. *Leçons de psychologie*, XVI-245 p., Paris, Alcan, 1903.

Ce livre est un manuel et l' « esquisse d'un système », un livre de classe et un livre d'École. Il est d'un professeur de philosophie et d'un philosophe ou représentant d'une philosophie. Le professeur est modeste, comme embarrassé de sa fonction; il se défend d'enseigner une doctrine et ne prétend que recommander une méthode; encore sa méthode serait-elle un « chemin virtuel » plus qu'une voie tracée. Il enseigne toutefois, ou suggère, la défiance et la réserve à l'égard de la *vérité mathématique*, qui « repose sur un enchaînement rigoureux de principes et de conséquences », et de la *vérité physique*, qui est « confirmée par la réussite pratique des prévisions concernant une catégorie de faits ». C'est sa façon d'initier ses élèves à la *vérité philosophique*, laquelle n'est point, comme les constructions de la science, symbolique et d'ordre pratique, mais absolue et réelle. La voie qui conduit à cette vérité est l'*intuition*. L'intuition ne se définit pas; on l'éprouve. Mais on se rend digne de l'éprouver, en se dépouillant de tous préjugés, préjugés de la conscience empirique, de la science psychologique, du langage. La conscience empirique, la science psychologique n'aperçoivent que l'homme superficiel, extérieur, adapté à la vie, aux conditions du milieu, en subissant les lois, figé dans des habitudes, dans une attitude sociale, ayant abdiqué sa personnalité, sorte d'être *tout fait*, de « chose » aux contours arrêtés, qu'on peut définir, enfermer dans les formules du langage, soumettre aux lois du déterminisme scientifique. L'intuition ou la réflexion psychologique pénètre jusqu'au moi profond, personnel, qui garde une pensée originale que ne peut jamais rendre la banalité du langage commun, une souplesse, une spontanéité de développement et de progrès, dont l'imprévu confond les prétendues lois psychologiques,

comme les lois de l'association, et ruine le déterminisme. Appliquez cette antithèse de la conscience empirique et de l'intuition aux divers problèmes psychologiques, plus exactement aux problèmes qui figurent au programme des classes de philosophie, vous avez le livre de M. Lubac.

On peut se demander si une telle antithèse n'est pas forcée, n'est pas elle-même une fiction du langage. L'intuition est nécessairement à la base de toute théorie psychologique, même scientifique, et il ne suffit pas de se dégager des théories scientifiques, d'en dénoncer l'insuffisance et le caractère symbolique, d'en prendre le contre-pied pour rencontrer la vérité métaphysique et profonde. Toute philosophie est sans doute un appel à l'intuition; mais il y a l'intuition dans laquelle on se complaît, et celle qui fait ses preuves et se montre féconde. Quelle est celle que nous rencontrons ici?

Le talent de l'auteur est réel; son livre renferme des pages heureuses et brillantes; il se lit avec plaisir, et même avec profit, si l'on fait consister le profit intellectuel, moins à acquérir des connaissances qu'à s'éveiller à la réflexion, moins à résoudre des problèmes qu'à aiguiser en soi le sens des difficultés, et à reculer les solutions.

L. Dugas.

Dr **Wilhelm Jerusalem.** — Einleitung in die Philosophie, 2e édition. Braumüller, Vienne et Leipzig, 1903.

Ce court manuel (222 pages in-8°) est écrit pour le grand public autant que pour les étudiants, et ne prétend discuter à fond aucune des questions qui composent le programme de l'enseignement philosophique : il se borne à indiquer, avec beaucoup de clarté, la position des principaux problèmes, les tendances générales des écoles en présence, les méthodes ou les solutions préférées par l'auteur [1].

Le plan qu'il suit en le justifiant par des raisons de doctrine est assez différent de celui de nos ouvrages classiques. Une première partie d'introduction, très peu étendue, est consacrée à la psychologie et à la logique, conçues comme sciences « propédeutiques » ou préparatoires à la philosophie. L'auteur aborde ensuite le problème de la connaissance : il traite successivement l'*Erkenntnisskritik*, en examinant la valeur objective de la connaissance, et l'*Erkenntnisstheorie*, en étudiant son origine et sa formation. Sa conclusion générale est en faveur d'un « réalisme critique » qui considère la connaissance comme le produit graduel d'une action réciproque et intime entre le sujet et l'objet. De là il passe, sans paraître y éprouver de difficultés, à l'ontologie ou théorie de la réalité en soi : il ne doute donc pas que

1. Citons parmi les ouvrages antérieurs du Prof. Jerusalem dont les théories sont résumées et complétées par ce petit livre : *Die Urteilsfunktion*, Vienne, 1895; *Lehrbuch der Psychologie*, 3e édition en 1902.

nous ne puissions faire abstraction, par un effort d'intelligence, du « facteur subjectif » de la connaissance pour n'en considérer que le « facteur objectif » (v. p. 102). Enfin de la métaphysique il redescend à l'esthétique et à la morale, complétée par une brève mention de la sociologie, avec laquelle il croit pouvoir identifier la « philosophie de l'histoire ».

L'esprit général des solutions, exprimé par l'ordre même de la composition, est extrêmement éclectique. A propos de chaque problème, l'auteur finit par concilier tant bien que mal les tendances positives modernes avec les conceptions traditionnelles. Sur la question du rapport de la philosophie et des sciences, par exemple, son attitude est la suivante : il faut une philosophie une, et cette philosophie a pour objet dernier d'atteindre l'absolu. Mais elle doit, actuellement, « tenir compte » de l'état présent des sciences, « prendre en considération » leurs méthodes et leurs résultats (Avant-Propos, p. III). — De même, en psychologie, la méthode d'observation et d'analyse subjective et la méthode expérimentale se complètent l'une l'autre (§ 9). La physiologie ne doit pas prétendre absorber la psychologie, dont l'objet est essentiellement distinct de celui des sciences de la nature; mais elle peut lui rendre de grands services (§ 10). La psychologie est devenue, aujourd'hui, une science indépendante, fondée sur l'expérience et sur l'observation des faits; mais elle conduit d'elle-même aux problèmes que pose la théorie de la connaissance et fournit ainsi une base à la philosophie générale (§ 11). — Nous avons déjà vu que l'auteur, bien que donnant une solution critique au problème de la valeur objective de la connaissance, n'en maintient pas moins la possibilité d'une ontologie. — Toutes ces conciliations entre des philosophies opposées aboutissent, d'ailleurs, à la conciliation de la philosophie elle-même avec une religion « épurée » par la réflexion et par le sentiment moral, et qui a consenti, notamment, à sacrifier la notion du miracle (v. p. 8, 197 et 221-222).

Une attitude aussi conservatrice est d'autant plus remarquable que l'auteur applique successivement à la connaissance, au sentiment esthétique, aux croyances morales une méthode « génétique et biologique » : en d'autres termes, il proclame la nécessité d'étudier expérimentalement l'évolution de chacune de ces catégories de phénomènes dans l'individu et dans l'espèce. Mais comme cette étude expérimentale est à peine entreprise, et ne peut être exécutée en une seule fois, le professeur J. supplée à l'insuffisance des indications qu'elle fournit par des schémas rapides, forcément très hypothétiques, et dont le caractère très général dissimule seul l'inexactitude probable (v. p. 188 et suiv., les vues sur l'évolution des jugements moraux). En résumé, son livre montre dans quelle mesure un enseignement demeuré essentiellement dialectique peut réussir à s'assimiler les résultats les mieux établis des recherches scientifiques et chercher à anticiper sur leurs progrès.

De brèves bibliographies, faciles à consulter, terminent chaque grande division de l'ouvrage et énumèrent les travaux récents parus en Allemagne sur l'ordre de questions qu'elle concerne.

H. DAUDIN.

II. — Psychologie.

A. Binet. — L'ÉTUDE EXPÉRIMENTALE DE L'INTELLIGENCE; Paris, Schleicher, 1903, 309 p.

Binet montre d'abord comment il est possible d'appliquer l'expérimentation d'une manière scientifique à l'étude des fonctions supérieures de l'esprit; il insiste en même temps sur le rôle que doit jouer ici l'introspection.

Le chapitre II a pour titre « Ce qu'on pense ». Les observations, conduites avec finesse et méthode, ont porté principalement sur deux fillettes, A. et M., sœurs. Le test employé a consisté à faire écrire une série de mots, et à demander ensuite au sujet d'expliquer le sens qu'il a attaché à chaque mot qu'il a écrit. Binet classe ainsi les mots écrits par ses sujets :

1° Mots inexpliqués (mots que le sujet ne peut expliquer, qu'il a écrits machinalement, etc.);

2° Mots désignant des objets présents;

3° Mots désignant le sujet lui-même;

4° Souvenirs;

5° Abstractions (le souvenir, dans ce cas, ne correspond pas à un objet individuellement déterminé);

6° Imagination. (Binet appelle mots d'imagination « ceux qui réunissent un des caractères du souvenir à un des caractères de l'abstraction. Les créations de l'imagination ressemblent au souvenir en ce qu'elles sont détaillées et précises, et elles ressemblent à l'abstraction en ce qu'elles ne correspondent à aucun fait ou objet extérieur, qui aurait été perçu antérieurement ».)

Binet a constaté une différence considérable entre les deux sœurs relativement aux mots inexpliqués : chez l'une, la proportion de ces mots est insignifiante (1/20, tandis qu'elle atteint 1/3 chez l'autre). Il propose de cette différence 5 explications, qui, comme il le fait remarquer, ne s'excluent pas :

1° L'amnésie : comme chaque série de mots écrits comprend 20 mots et que le sujet n'est interrogé sur le sens des mots qu'il a écrits qu'après que la série est terminée, il peut, si sa mémoire est faible, avoir oublié alors en partie le sens qu'il a attaché aux mots en les écrivant;

2° La rapidité de l'écriture produisant l'inconscience du sens des mots qu'on écrit;

3° L'état de distraction;

4° Le goût du verbalisme, c'est-à-dire la disposition à fixer l'attention sur le mot, en négligeant ce qu'il signifie;

5° Un défaut de précision dans l'esprit.

Des différences très nettes entre les deux sujets se constatent aussi relativement aux autres groupes de mots. Ainsi, l'une des deux fillettes écrit plus souvent que l'autre des noms d'objets qui se trouvent autour d'elle, et sur lesquels elle jette un coup d'œil pendant qu'elle se soumet à l'expérience. Binet voit là un signe d'esprit observateur. En somme, chez l'une des fillettes, il y a plus d'esprit d'observation, plus de précision dans les souvenirs, tandis que chez l'autre il y a plus d'inconscience, plus d'abstraction, plus d'imagination; la première représente assez bien, d'après Binet, le type observateur, et la seconde, le type imaginatif.

Le chapitre qui suit est consacré au « vocabulaire » et à « l'idéation ». Les sujets ont été les mêmes, et Binet a utilisé les mots écrits dans l'expérience décrite au chapitre précédent. Chez le sujet observateur, on trouve très peu de noms abstraits ou rares; chez le sujet imaginatif, au contraire, il y en a un assez grand nombre; sa pensée abstraite « provoque tout naturellement chez elle un développement du vocabulaire abstrait; et, quant à son vocabulaire aristocratique, je crois qu'on peut l'attribuer à ce goût pour le verbalisme, dont elle nous donnera des preuves, dans des expériences subséquentes ».

Dans le chapitre IV (« Comment la pensée se développe »), Binet étudie les associations d'idées des deux mêmes sujets au moyen du test déjà cité, consistant à écrire des séries de 20 mots; il demandait aux deux fillettes comment elles avaient passé d'un mot au suivant. D'après les réponses qu'il a obtenues, les liaisons entre les idées seraient moins conscientes que les idées mêmes; d'autre part, les liaisons inconscientes ont été beaucoup plus nombreuses chez le sujet imaginatif que chez le sujet observateur; chez celles-ci prédominent en outre les associations par contiguïté dans l'espace et les idées se présentent par groupes (par exemple, « prés, pont, eau, lavoir, peuplier »), tandis que chez le sujet imaginatif, on rencontre surtout des énumérations d'objets de même espèce, des associations logiques, des ressemblances verbales, et on remarque un changement incessant dans la direction de la pensée.

Le chapitre V est intitulé « Du mot à l'idée ». Des mots sont prononcés ou montrés par l'expérimentateur, et les sujets (les mêmes que précédemment) disent quelle idée chaque mot leur a suggérée; souvent le mot éveille plusieurs idées différentes. Binet distingue dans le passage du mot à l'idée quatre phases : 1° l'audition du mot; 2° la perception de son sens; 3° un effort pour évoquer une image ou préciser une pensée; 4° l'apparition de l'image. Chez le sujet observateur, Binet constate, par cette expérience : « tendance à n'évoquer que des souvenirs récents, attachement continu au monde extérieur actuel, sentiment vif de sa personne »; chez le sujet imaginatif, il y a « tendance à

évoquer autant de souvenirs anciens que de souvenirs récents, détachement du milieu extérieur et de sa personnalité, apparition de quelques images verbales ».

Binet étudie dans le chapitre qui suit « la pensée sans images ». Il oppose ici la pensée ou idéation et la représentation ou image; il se borne à considérer les images sensoreilles et laisse de côté les images verbales. Il montre par divers exemples et en particulier par des faits empruntés aux expériences qu'il a faites sur les deux sujets déjà cités qu'il peut y avoir pensée sans images; ainsi « il suffit de lire rapidement des mots comme *maison*, *bêche*, *cheval*, pour s'apercevoir qu'on peut comprendre ce qu'ils signifient, mais ne pas les appliquer à des objets précis et ne rien imaginer. Ce sont là des pensées sans images. » Il examine surtout le cas encore plus intéressant où la pensée s'applique à un objet défini, individuel, sans qu'elle s'accompagne cependant d'image sensoreille. Il montre que parfois, lorsque l'idéation s'accompagne d'images, l' « imagerie » n'est pas adéquate à l'idéation, que les images sont parfois fragmentaires, que, par exemple, l'accessoire seulement est visualisé, qu'il y a incohérence même quelquefois entre la pensée et les images qu'elle suggère. L'image, conclut Binet, tient dans la pensée une moins grande place qu'on ne le croit d'habitude. Je pense qu'il faudrait corriger cette conclusion en ajoutant que les images verbales, que Binet a négligées, y en tiennent, chez beaucoup, une considérable. « Comprendre, dit-il avec raison, comparer, rapprocher, affirmer, nier, sont, à proprement parler, des actes intellectuels, et non des images. » Il oppose l'image et le langage : « c'est surtout le langage intérieur qui exprime bien les démarches de notre pensée »; « l'image, comme la sensation, est ce qui réfléchit le mieux le monde extérieur; le langage, au contraire, est ce qui réfléchit le mieux la logique de la pensée ». Cette opposition entre l'image et le langage ne me paraît pas juste : le langage exprime à la fois les représentations ou les idées et leurs liaisons et non pas spécialement ces dernières; et le langage intérieur n'est pas autre chose lui-même qu'un ensemble de représentations. La pensée sans parole et sans images serait une sorte de « sentiment »; « la pensée est un acte inconscient de l'esprit qui, pour devenir pleinement conscient, a besoin de mots et d'images ». Ces conclusions sur la nature de la pensée ne me paraissent pas concorder avec les observations de pensée sans parole et sans images citées par Binet; ces observations conduisent plutôt à la conclusion que ce qu'il appelle « pensée » est simplement de la représentation confuse, de la représentation à l'état naissant, quelque chose comme les perceptions confuses, fragmentaires, que nous avons de beaucoup d'objets et qui nous suffisent cependant pour les reconnaître. Binet tend d'ailleurs à rattacher à la pensée les actes de l'esprit tels que comprendre, comparer, etc. : ce fait prouve que le mot *pensée* n'a pas pour lui un sens bien défini; les actes en question sont tout autre chose que des représentations

confuses, et doivent être nettement distingués de ces dernières.

Dans le chapitre VII, Binet considère « quelques caractères de l'imagerie visuelle ». Il étudie d'abord l'intensité des images chez ses deux sujets; puis il examine les points suivants :

1° *Coexistence de l'image et de la réflexion* : M. peut décrire son image tout en la gardant présente devant son esprit; elle peut à la fois examiner l'image et faire des réflexions; parfois cependant la réflexion ne vient qu'après la disparition de l'image; cette succession est la règle chez A. — Il existerait un antagonisme entre l'image et la réflexion surtout quand l'image est intense. On se rappellerait mieux les réflexions que les images. — Je trouve encore que Binet n'explique pas assez clairement ce qu'il entend ici par réflexion.

2° *Caractère analytique de l'image* : l'image ne contient que quelques éléments nets et ce sont les seuls qui fixent l'attention; le contour de l'image est vague.

3° *Défaut de précision de l'image* : certaines images seraient dessinables, mais en général l'image est imprécise, quoique le défaut de précision varie beaucoup; « on se contente d'une image imprécise, parce qu'on *sait* ce qu'elle représente ». (Que veut dire encore ce mot *savoir*?)

4° *Images latentes*. Binet aboutit finalement à déprécier l'image en général et l'image visuelle en particulier; néanmoins, il signale ici la présence, non remarquée d'ordinaire, de nombreuses images parmi les phénomènes psychologiques qu'évoque la lecture.

Le chapitre VIII a pour titre « La pensée abstraite et ses images ». Binet examine le phénomène de la compréhension des mots; il montre que dans certains cas on peut comprendre le sens d'un mot sans avoir aucune image. Il considère ensuite les images que peuvent provoquer les termes abstraits ou généraux; les réponses obtenues à cet égard (avec les deux mêmes sujets) peuvent se répartir en 4 groupes : 1° aucune image; 2° image visuelle typographique (représentation du nom écrit); 3° image particulière (par exemple, le mot *chien* provoque la représentation d'un chien particulier); 4° image générale (par exemple, *les statues* provoque une image de statue qui est générale, « parce qu'elle n'est point entourée d'un décor qui la spécialise et aussi parce qu'elle n'a pas une couleur qui la fasse reconnaître comme étant telle ou telle »).

Binet étudie ensuite les images provoquées par des noms désignant des personnes ou des objets particuliers. Il remarque justement que ce qui se passe ici diffère moins qu'on ne pourrait le croire de ce qu'on constate par rapport aux noms généraux. Il distingue dans ce cas comme précédemment : 1° l'absence d'image; 2° l'image visuelle; 3° l'image particulière de la personne; 4° une représentation générale (par exemple, un des deux sujets se représente une personne en robe violette : « Je l'ai vue souvent, dit-elle, et je ne peux pas dire le moment qui m'a frappé et que j'ai retenu »). A propos des images particulières,

Binet émet un doute relativement à la possibilité des images composites (ou génériques) : ce qui se produirait d'après les observations faites par ses sujets, ce serait, en entendant le nom d'une personne connu, une succession d'images, et non une image composite. « Si mon sujet pense à une personne et continue pendant quelque temps à fixer son attention sur cette personne, il se produit une, puis deux, puis trois images de cette personne, parfois même un plus grand nombre; dans certains cas, la succession de ces images est lente, et on peut bien s'en rendre compte; quelquefois aussi, c'est très rapide, c'est comme un tourbillon. Ainsi quoique la personne soit une, l'idéation n'arrive pas, par cordination ou autrement, à réaliser ce caractère d'unité. Les images restent distinctes les unes des autres; ce sont des visions séparées par des pensées. »

Parmi les conclusions du chapitre, on peut mentionner les suivantes. Binet distingue deux circontances au moins où une image n'est pas particulière : 1° l'image est précise, mais ne s'accompagne pas d'éléments qui permettent de la dater, de la particulariser; 2° l'image n'est pas précise, et c'est son défaut de précision qui empêche de la particulariser. D'après Binet, une image qui ne contient pas de particularisation précise peut se prêter à un acte de généralisation, bien qu'une telle image ne constitue pas par elle-même une pensée générale. « Pour qu'il y ait pensée générale, il fait quelque chose de plus : un acte intellectuel consistant à utiliser l'image. Notre esprit, s'emparant de l'image, lui dit en quelque sorte : Puisque tu ne représentes rien en particulier, je vais te faire représenter le tout. Cette attribution de fonction vient de notre esprit, et l'image la reçoit par délégation. En d'autres termes, la pensée du général vient d'une direction de la pensée vers l'ensemble des choses, c'est, pour prendre le mot dans son sens étymologique, une *intention* de l'esprit. »

Binet considère dans le chapitre suivant « l'imagerie spontanée et l'imagerie volontaire ». Il constate que l'un de ses sujets ne commande à peu près pas à ses images, que celles-ci contiennent maint détail qu'elle n'a ni prévu ni désiré. Chez l'autre, au contraire, l'idéation est remarquablement docile aux ordres de la volonté.

Le chapitre X traite « des phrases ». Les deux sujets devaient écrire ici non plus des mots, mais des phrases. Dans une première série d'expériences, elles écrivaient des phrases entières, dans une autre elles complétaient simplement des phrases dont une partie leur était donnée. Une autre expérience a consisté à leur faire développer par écrit des souvenirs. De ces expériences il a résulté que l'orientation des idées chez l'une des deux fillettes était « pratique », et chez l'autre « poétique ».

Le chapitre XI est intitulé. Des descriptions d'objets. » L'expérience à laquelle Binet a soumis diverses personnes consistait à faire décrire un objet. Binet distingue d'abord quatre types : 1° le type descripteur : « observations minutieuses et riches, sans aucun raisonnement ni con-

jectures, sans imagination ni émotivité »; 2° le type observateur : « observations et tendance à juger, à conjecturer, à interpréter ce qu'on aperçoit »; 3° le type érudit : « le sujet dit ce qu'il sait, ce qu'on lui a appris » sur l'objet qu'il a à décrire; 4° le type imaginatif et poétique : négligence de l'observation, prédominance de l'imagination, des souvenirs personnels, de l'émotivité. Dans une autre division, qui suit la précédente, trois des types qui viennent d'être décrits sont conservés, mais le type imaginatif est remplacé par le type émotionnel; celui qui appartient à ce type, « au lieu de décrire sèchement le sujet de la scène, exprime l'émotion qui s'en dégage ».

Binet, dans le même chapitre, relate encore les résultats d'expériences de description d'objets faites sur les deux fillettes dont il a été déjà souvent question. Il trouve que leurs descriptions appartiennent à deux types très différents : « Les descriptions de Marguerite sont des descriptions proprement dites, riches en détails sur l'objet qu'on lui mettait devant les yeux. Au contraire, dans les descriptions d'Armande, les détails matériels sont beaucoup moins nombreux, et il y a plus de fantaisie, d'imagination. »

Binet atténue lui-même en quelques endroits l'importance pratique des distinctions précédentes par des remarques comme les suivantes : Parlant d'expériences faites sur des élèves, il dit : « Dans les notes et appréciations que les professeurs ont écrites sur leurs élèves et que le directeur de l'école a contrôlées avec soin, je vois que, sur 5 élèves... que j'ai rangés dans le groupe émotionnel, 4 ont un caractère froid, une nature sèche, peu de sensibilité; le 5e seul *paraît sensible* ». « Un an après les expériences que je viens de rapporter [sur A. et M.], j'ai fait refaire des descriptions d'objet par mes deux fillettes. Marguerite est restée observatrice; Armande a, au contraire, beaucoup changé; elle a cessé dans ses descriptions de faire de la fantaisie, et se borne à décrire l'objet qu'elle a sous les yeux, comme Marguerite, mais avec moins de détails, de minutie et d'exactitude ».

Dans le chapitre qui suit Binet considère « la force d'attention volontaire ». Les *tests* employés (avec les deux mêmes sujets) ont été : 1° la correction d'épreuves (rayer certaines lettres dans un texte imprimé); 2° la répétition immédiate de chiffres lus devant les sujets; 3° la mesure du temps de réaction. Le résultat a été que l'une des fillettes a un pouvoir d'attention plus grand que l'autre. Les tests en question font intervenir d'autres qualités que le pouvoir d'attention; Binet s'en est rendu compte, et fait reposer en conséquence sa conclusion sur l'ensemble des résultats fournis par les divers tests et sur les réflexions des sujets.

Le chapitre XIII est consacré à « la mesure de la mémoire ». Binet obtient avec les deux mêmes sujets ces résultats contradictoires que l'une des sœurs est supérieure à l'autre comme mémoire quand il s'agit d'apprendre des suites de vers, tandis qu'elle est inférieure quand il s'agit de retenir des séries de mots isolés. Il explique cette contra-

diction en distinguant le rôle de la plasticité de la mémoire et celui de l'attention volontaire; il considère l'expérience où il s'agit d'apprendre par cœur un texte comme faisant appel plus que l'autre à l'attention volontaire, qui serait forte chez l'une des deux fillettes et faible chez l'autre, tandis que la plasticité de la mémoire serait à peu près la même chez l'une et l'autre.

Le chapite XIV a pour titre « la vie intérieure ». Binet oppose l'introspection et l' « externospection », et remarque que certains esprits sont plutôt faits pour l'une et d'autres pour l'autre. D'expériences faites sur ses deux sujets (mots écrits au hasard, caractère des phrases écrites, appréciation de la position et de la distance des objets, etc.), Binet conclut que l'une est « subjectiviste », et l'autre « objectiviste ».

Binet termine son intéressant et suggestif ouvrage par un chapitre de conclusions. Parmi ces conclusions je relèverai les deux suivantes, dont l'une s'applique aux deux sujets qu'il a particulièrement étudiés, et l'autre a une portée générale. La première est qu'il existerait, sinon une liaison nécessaire, du moins une harmonie entre les diverses qualités qu'il a pu reconnaître expérimentalement chez chacun de ses sujets. « Nous trouvons d'une part chez l'un de nos sujets la précision de la pensée, l'aptitude à se rendre compte, la constance de l'attention, l'esprit pratique, le développement médiocre de l'imagerie spontanée, et par-dessus tout l'attention dirigée vers le monde extérieur. Est-ce que tout cet ensemble de qualités ne s'oppose pas dans un curieux contraste à cet autre esprit chez lequel l'esprit d'observation extérieure moins développé, une pensée moins précise, moins méthodique, moins consciente, une attention moins soutenue s'allie au développement de l'imagination, au sens poétique, à la vivacité, à l'imprévu, au caprice? Ne sont-ce pas là deux portraits bien logiques et bien vivants? Et, quoiqu'il ne s'agisse ici que de deux fillettes de douze et treize ans, ne représentent-elles pas assez curieusement, autant que deux êtres particuliers peuvent représenter une généralité, ces deux tendances si importantes de l'intelligence humaine, l'une vers l'esprit scientifique, l'autre vers l'esprit littéraire? »

L'autre conclusion (comparer chap. VI) se rapporte à la distinction de la pensée, de l'image et du langage intérieur. « Nous avons distingué plus fortement qu'on ne l'avait fait jusqu'ici ces trois phénomènes : la pensée, l'image et le langage intérieur. Nous nous sommes surtout intéressés au travail de la pensée, cette force invisible qui agit derrière l'abri des mots et des images. Nous avons constaté que le travail de la pensée n'est point suffisamment représenté par le mécanisme des associations d'idées; c'est un mécanisme plus complexe qui suppose constamment des opérations de choix, de direction. Nous avons vu aussi que l'imagerie est bien moins riche que la pensée : la pensée, d'une part, interprète l'image, qui est souvent informe, *indéfinie*; d'autre part, la pensée est souvent en contradiction avec l'image et toujours plus complète que l'image, et parfois aussi elle se

forme et se développe sans le secours d'aucune image appréciable; il y a telles de ses démarches où l'image ne peut la suivre. Dans la généralisation c'est l'*intention*, c'est-à dire en somme la direction de pensée, qui constitue le général, et non l'image; l'image peut se prêter à la généralisation, si elle est indéterminée; parfois même, par ses caractères fortement particuliers, elle ne s'y prête pas, mais elle n'empêche pas pour cela l'essor de la pensée vers le général.

Enfin, et c'est là le fait capital, fécond en conséquences pour les philosophes : toute la logique de la pensée échappe à l'imagerie.

Il y aurait, je crois, de sérieuses réserves à faire au sujet de cette dernière conclusion. Ainsi, Binet, outre qu'il ne définit pas clairement ce qu'il entend par pensée, oppose certainement trop l'image et le langage intérieur. Le langage intérieur n'est pas autre chose qu'un ensemble d'images verbales, il n'est donc qu'une espèce du genre image et ne peut par conséquent pas être opposé à l'image. Ceci posé, il est très douteux qu'il puisse y avoir pensée, quelque sens qu'on donne au mot *pensée*, sans images; la pensée sans images est vraisemblablement en réalité une pensée avec langage intérieur, c'est-à-dire avec images verbales. On se demandera aussi quelle est la nature de ce phénomène que Binet désigne par les mots « intention », « direction de pensée » et qui, d'après lui, constituerait le général.

B. BOURDON.

Ch. Ribéry. — ESSAI DE CLASSIFICATION NATURELLE DES CARACTÈRES, 1 vol. in-8° de XXIV-199 p., *Bibliothèque de Philosophie contemporaine*, F. Alcan, Paris, 1902.

M. Ribéry estime que toutes les classifications des caractères qui ont été présentées jusqu'ici sont nécessairement artificielles parce qu'elles se placent au point de vue psychologique et qu'une classification ne saurait être vraiment naturelle qu'à condition de se fonder sur une théorie des tempéraments, rattachée elle-même aux lois les plus générales de la vie.

L'ouvrage se divise en deux livres : les éléments du caractère, la classification des caractères. M. R. s'efforce tout d'abord d'établir que l'intelligence ne fait pas partie du caractère. Cette question lui paraît se ramener, au fond, à une autre plus générale, « celle de savoir si l'intelligence est une faculté active au même titre que la sensibilité ou que la volonté ». Il répond nettement par la négative. Après avoir posé la faculté représentative comme radicalement différente des facultés actives, il s'attache à montrer l'intime union de celles-ci. Sous les phénomènes sensibles et sous les phénomènes volitionnels, l'analyse physiologique fait découvrir une même activité fondamentale : l'élément primordial de tout processus psychique, c'est la propriété qu'a

la matière vivante de réagir, l'irritabilité primitive du protoplasma; la forme première de cette activité c'est le désir, source commune de la sensibilité et de la volonté, c'est-à-dire de l'émotion et de la passion. L'émotion est le soulèvement de l'être tout entier, provenant du choc que produit en nous une idée ou un sentiment; la passion est une émotion à la fois violente et durable. De cette différence essentielle dérivent de nombreux caractères distinctifs et même antithétiques : instabilité, plasticité, sentiments tendres, altruisme, voilà pour l'émotion et l'émotionnel; stabilité, fermeté du vouloir, sentiments énergiques, égoïsme, voilà pour la passion et le passionné. Cette analyse des éléments vraiment constitutifs du caractère une fois achevée, il reste à établir les bases d'une classification des caractères, et c'est dans une théorie des tempéraments qu'il les faut chercher.

« La vie de l'individu, comme celle de l'organe, est un rythme ». Cette loi du rythme, que nous venons de voir se manifester au point de vue psychologique par l'opposition de l'émotion et de la passion, doit être aussi le principe auquel il faut rattacher la théorie des tempéraments. Reprenant donc les idées de M. Fouillée sur le rapport mutuel de l'intégration et de la désintégration dans l'organisme en général et dans le système nerveux en particulier, M. R. estime que « ce double mouvement n'est que la forme la plus générale sous laquelle se manifeste le rythme fondamental auquel se ramène la loi primitive de l'être vivant; mais la matière, si l'on peut dire, de ce processus, ce sont les mouvements centripètes et les mouvements centrifuges ». D'où une division fondamentale en tempérament sensitif et tempérament actif. Chacun d'eux se subdivise à son tour, selon la vitesse et l'intensité des vibrations; il peut de plus y avoir combinaison d'une des deux formes du tempérament actif avec chacune des deux formes du tempérament sensitif; enfin il y a des tempéraments dans lesquels le système nerveux, tant sensitif que moteur, est atone et d'autres en qui ces deux systèmes suffisamment puissants se font équilibre. D'où 8 tempéraments : amorphe; sensitif (se subdivisant en *sanguin* et *nerveux*); sensitif-actif (présentant également deux formes, *sanguin-colérique* et *nerveux-colérique*) ; actif (se subdivisant en *colérique* et *flegmatique*); tempéré. Cette classification donnée, il suffit de changer quelques dénominations et l'on obtient une classification naturelle des caractères : les amorphes, les sensitifs (affectifs, émotionnels), les actifs (passionnés, apathiques), les sensitifs-actifs (affectifs-passionnés, émotionnels-passionnés), les tempérés. Et l'auteur décrit alors diligemment et non sans quelques heureux détails d'observation et d'analyse les divers traits psychologiques des types qu'il a distingués.

J'aurais bien des réserves à formuler sur de nombreux points. Sur la question de la place à faire à l'intelligence, l'argumentation de M. R. m'a paru assez peu probante, parfois même assez étrange.

Ainsi, à M. Fouillée qui objecte que « même à son état le plus élémentaire, la fonction mentale enveloppe déjà un élément intellectuel », M. R. répond que peu importe, que « les deux faits peuvent être contemporains, ils n'en sont pas moins différents ». — Or il ne s'agit pas de prouver que les deux faits sont différents, mais que l'un est antérieur à l'autre. Et l'auteur ajoute : « *On peut concevoir* un état où l'être, où la cellule primitive soit *seulement* affectée par la sensation. Où est le discernement, *en ce cas*, et s'il existe, tout au moins à l'état d'ébauche, *n'est-ce pas la preuve cependant* que la sensation est affective *avant* d'être représentative ? (p. 24-25. C'est moi qui souligne.) — Autre exemple : il s'agit d'expliquer en fait que l'apathique peut parfois posséder une sensibilité assez vive. Cette sensibilité de l'apathique semble à M. R. surtout imaginative. Et voici son argument : « M. Faguet dit que Mme Arnoux (l'héroïne de l'*Éducation sentimentale* de Flaubert) est dépourvue d'imagination ; mais cela n'est pas bien certain ».

Mais ce sont là critiques de détail ; les objections plus importantes que j'aurais à opposer peuvent se ramener à trois points que je me borne à indiquer brièvement. Et d'abord, le centre de la théorie psychologique de M. R., c'est sa distinction entre l'émotion et la passion. Ses idées sur ce point me semblent contestables et confuses. Cette affirmation que la passion est une émotion intense et durable est, à mon sens, des plus arbitraires et même des plus inexactes. Que l'émotion ce soit la sensibilité et la passion la volonté, que l'émotion ce soit l'altruisme, et la passion l'égoïsme, que d'ailleurs l'émotion et la passion soient les deux formes de la joie et de la tristesse, etc., tout cela me paraît artificiel et verbal. En second lieu, il est malaisé de n'être pas frappé par l'imprécision de la théorie du tempérament qui nous est présentée. L'auteur reprend purement la théorie de M. Fouillée, avec une modification de détail assez peu heureuse, et sans tenir compte des objections qui y ont été faites, par M. Manouvrier entre autres, dont les intéressantes recherches valaient d'être mentionnées et discutées. M. R. n'est pas un physiologiste, ne se présente pas d'ailleurs pour tel, et je ne songerais pas à lui en faire un grief s'il n'avait justement eu l'intention de donner à sa classification un caractère physiologique. Enfin le rapport établi entre la partie psychologique et la partie physiologique est assez imprécis. La méthode manque de rigueur. M. R. écrit, p. 53 : « L'étude que nous venons de faire de l'émotion et de la passion nous servira de fil conducteur pour la classification des caractères. » Et d'autre part, dans l'introduction, p. 10, il avait dit : « Nous aurons à faire reposer notre classification sur une doctrine des tempéraments. » Le point de départ est-il donc psychologique ou physiologique ? Il semble bien qu'il soit psychologique. Reprenant, avec de légères retouches, la classification de M. Ribot, l'auteur cherche *ensuite* s'il n'y aurait pas une classiffication des tempéraments qui pût y correspondre assez exactement, et, quand

il pense l'avoir rencontrée, il la présente comme le fondement de l'autre. Une méthode rigoureuse aurait peut être exigé le contraire.

P. MALAPERT.

Will Gore. — THE IMAGINATION IN SPINOZA AND HUME, 1 vol., 77 p. Chicago University, 1902.

Dans une philosophie déductive, l'imagination ne doit jouer aucun rôle, parcequ'il n'y a pas de place pour elle. Mais comme cette exclusion ne l'empêche pas de coopérer activement à toutes nos pensées, les systèmes qui veulent se construire sans elle se voient à chaque instant obligés, pour avancer, de chasser de leurs formules ce coefficient mental.

A ce point de vue, il est particulièrement intéressant pour le psychologue de prendre sur le fait les multiples artifices par lesquels un philosophe ennemi de l'imagination s'applique à éliminer sans cesse de sa pensée ce facteur sans cesse renaissant. C'est une étude à laquelle offre ample matière la lecture attentive de Spinoza. Peu d'intellectuels ont, en effet, mieux possédé le sens de l'observation interne affinée et précise; et, d'autre part, peu de métaphysiciens ont poussé plus loin la rigueur déductive du raisonnement. Comment a-t-il accordé ensemble son scrupule à observer sa pensée et son parti bien arrêté de raisonner en géomètre? Le problème a de quoi tenter un psychologue : ce n'est cependant pas à ce point de vue étroit et précis que M. Gore s'est placé; il a agrandi le débat : au lieu d'examiner comment luttait en Spinoza, contre l'imagination vivante, le raisonnement abstrait, il nous montre comment ce parti pris de Spinoza provoqua, de la part de Hume et de l'école anglaise, une réaction pour réhabiliter l'imagination.

Au lieu de bannir l'imagination, Hume cherche à définir son rôle et à délimiter son domaine. Il la distingue d'abord de la mémoire, qui est incapable de faire varier nos représentations; il la distingue aussi de la raison, de l'association, etc. Ceci fait, au lieu de l'éliminer de la théorie de la connaissance, il cherche à montrer quel rôle elle y joue. On voit combien cette méthode diffère de celle de Spinoza.

Après avoir ainsi dégagé l'opposition radicale des déductions de Hume, et montré comment elle s'explique par la façon tout opposée dont ils abordent le problème de l'imagination et par le rôle qu'ils lui assignent, M. Gore examine rapidement l'état actuel de nos connaissances sur l'imagination. Puis, revenant à sa thèse, il se demande par quel paradoxe le plus fervent apôtre de l'unité et de la science s'est acharné à disjoindre, à dualiser l'imagination et la raison, tandis que celui que l'on considère généralement comme le type du sceptique, toujours prêt à barrer la science, s'est fait le héraut de l'imagination, le

défenseur de cette faculté de deviner la nature et d'ajouter à nos connaissances. C'est une façon originale — et exacte — d'envisager ce problème : sans y insister, contentons-nous de noter qu'elle retentit jusque sur l'interprétation du kantisme.

Dr JEAN PHILIPPE.

G. Patrick. — STUDIES IN PSYCHOLOGY (III). 1 vol. 144 p. University of Iowa, Iowa, 1902.

Ce troisième fascicule du laboratoire de Iowa contient des recherches sur une illusion géométrique, et deux descriptions d'appareils.

M. Patrick a fait construire un appareil destiné à mesurer la résistance des sujets au travail mental. Le principe est le même que celui des réactions de choix : une clef électrique fait apparaître un signal; le sujet doit répondre aussitôt par le signal correspondant, choisi entre les signaux possibles. Le temps nécessaire à ce choix, l'allongement que subit ce temps après un certain nombre de réactions, la facilité avec laquelle le sujet s'adapte à l'expérience et la rapidité avec laquelle il se fatigue, tous ces éléments concourent à faire connaître comment s'opèrent ses processus mentaux; et P. demande que l'on donne aux courbes ainsi obtenues le nom de *psychergogrammes*.

Il présente ensuite la description d'un *tonoscope*, instrument pour mesurer la voix, le bruit, etc.

Mabel C. William a consacré une longue série d'expériences à étudier comment se compliquent certaines illusions visuelles à mesure que se compliquent les objets sur lesquels elles portent : par exemple, que devient l'illusion qui portait sur un carré lorsque celui-ci devient un cube, puis lorsque ce cube se surmonte d'une pyramide, etc.

Les modèles choisis avaient 114 mm. (hauteur, diamètre, etc). L'illusion a été étudiée chez l'enfant et chez l'adulte. A des degrés divers, tous les sujets subissent des illusions quand ils veulent apprécier ces volumes et ces surfaces, mais tantôt ces illusions sont plus fortes chez les enfants, tantôt elles sont plus faibles que chez l'adulte. En certains cas, plusieurs sortes d'illusion semblent se joindre ensemble pour se fondre et donner une illusion résultante : ainsi, pour le cône joint au cylindre, l'illusion générale bénéficie à la fois de l'illusion que donnent la figure plate du triangle et la figure en relief du cône, et de l'illusion que donneraient séparément le cône et le cylindre, en relief ou en plan : c'est donc une synthèse. De plus, l'idée que l'on a déjà du volume intervient et influe sur la perception. Enfin une foule de circonstances peuvent faire varier cette illusion : la méthode de recherche, l'angle sous lequel on regarde, la distance, etc.

Dans les conclusions de cet ensemble de recherches, très méthodiquement conduites, il faut surtout signaler celles qui se rapportent aux différences d'une illusion à l'autre : telle illusion est plus forte chez

l'enfant, corrigée chez l'adulte; telle autre se développe au contraire avec l'âge et l'intelligence. Si ces différences ne sont pas accidentelles, il faudra chercher pour quelle raison nous organisons tantôt une forme d'illusion et tantôt une autre, à différentes époques de notre vie. Jusqu'ici, toutes les illusions paraissaient plutôt s'organiser d'une manière de plus en plus forte, à mesure que s'affermissait notre croissance physique et mentale.

D. J. PHILIPPE.

J. M. Baldwin. — FRAGMENTS IN PHILOSOPHY AND SCIENCE, 1 vol. XII-389 p. New-York, Scribner, 1902.

C'est un recueil de divers articles publiés antiérieurement dans *Psychological Review*, dans *Mind*, dans *Mental Development in the Child and the Race*, etc. Les premiers se rapportent à la philosophie générale; vient ensuite une série d'études sur l'état actuel de la psychologie, les postulats de la psychologie physiologique, les origines de la volonté et celles de la conscience chez l'enfant, et enfin les sources de l'expression émotionnelle. Dans les chapitres suivants, on trouve divers travaux de laboratoire sur des illusions visuelles, sur la chronométrie et sur le type de réaction : Baldwin donne, dans le XVIIIe essai, une longue discussion des objections que Titchener lui avait faites, et il maintient que le type de réaction donne l'indice du type mental.

Les derniers articles portent sur la psychologie religieuse et sociale.

Malgré sa forme fragmentaire, ce volume développe une pensée continue et il a l'avantage de réunir, pour ceux qui ne veulent pas les aller chercher aux sources, tout un ensemble d'articles qui donnent en raccourci une expression du mouvement psychologique depuis dix ans.

Dr J. PHILIPPE.

Wundt. — GRUNDZÜGE DER PHYSIOLOGISCHEN PSYCHOLOGIE. 5e éd. 3 vol., 554 p., 686 p., 796 p. in-8, plus un Index, 134 p. — Leipzig, Engelmann, 1902-1903.

Voici la 5e édition des *Principes de psychologie physiologique* de Wundt. La première édition date de 1875 (l'analyse en a été faite alors par M. Ribot, dans la *Revue scientifique* des 27 novembre et 4 décembre). La deuxième édition, de 1881, est la plus connue en France, car elle a été traduite en 1884-1885 par le Dr Élie Rouvier. Une 3e et une 4e édition parurent en 1888 et en 1894. Toutes ces éditions ont été l'objet d'analyses dans la *Revue philosophique*. Aussi n'y a-t-il plus lieu de présenter une telle œuvre aux lecteurs qui ont

d'ailleurs été tenus au courant des modifications considérables qui ont été apportées déjà. Cependant cette édition, qui paraît devoir être la dernière que Wundt ait dû remanier, est considérablement augmentée : elle a inauguré trois volumes très remplis. Le nombre des figures, primitivement de 188, est maintenant de 384. — Nous tâcherons donc de donner une idée très rapide du chemin parcouru, depuis la 2e édition, la plus utilisée : mais au milieu des détails et des faits, nous resterons forcément très extérieur à l'œuvre.

Dans sa dernière préface, l'auteur note la difficulté sans cesse croissante qu'il n'a cessé d'éprouver à chaque édition, pour adapter son ouvrage aux travaux les plus récents. Aussi il déclare avoir renoncé à donner une revision complète de la littérature psychologique, et s'être contenté d'indiquer les expériences et les opinions dernières de ses collaborateurs du Laboratoire de Leipzig.

Dans l'introduction, W. signale le parallélisme nécessaire de ces *Principes* et de la *Völkerpsychologie*.

La première section est consacrée aux fondements corporels de la vie psychique : elle est très remaniée au point de vue de l'ordre général, qui, dans tout l'ouvrage, a été très amélioré dans le détail par la multiplication de paragraphes à rubrique spéciale. On note des augmentations considérables au sujet des cellules nerveuses (mise au courant des découvertes de Bethe, Apathy, Gogiete), l'autorité de Meynert remplacée par celle de Cajal au sujet du parcours des voies conductrices, l'extension du principe de la connexion des éléments à trois sens distincts, anatomique, physiologique et psychologique.

La 2e section traite des éléments de la vie psychique et non plus des sensations seulement, comme autrefois : Le sentiment prend une place plus importante : ce sont la sensation, élément de la représentation, et le sentiment (*Gefühl*), élément du mouvement émotionnel (*Gemüthsbewegung*). Pour ce qui est des conditions physiques de la sensation, W. donne plus de relief au principe de l'adaptation des éléments sensoriels aux excitations, substitué au principe, si vivement combattu, de la spécificité. Il ajoute un tableau génétique des organes sensoriels qui fait dériver des organes de la peau un organe tonique (sens tonique et sens de l'ouie), un organe photochimique (sens de la vue) et un organe chimique (sens de l'odorat et du goût).

Pour l'intensité de la sensation on a signalé déjà les grands changements des 3e et 4e éditions, encore accrus. Notons l'exposition de la loi psychophysique relativement nouvelle de Merkel (1889 et 1894) ou loi de proportionnalité, d'après laquelle, pour produire des différences d'égale valeur entre trois sensations, séparées par des intervalles considérables, il faut augmenter les excitations en proportion arithmétique; loi placée par Wundt au même plan que la loi de Weber.

Enfin pour la qualité des sensations on a déjà noté aussi l'accroissement nécessaire des détails de technique et des résultats. Notons l'étude sur les points de pression, de température et de douleur; le para-

graphe sur les expériences relatives à l'odorat (*Zwaardemacker*) qu'il déclare faire absolument défaut, dans la 2e édition, et son abandon de deux sensations gustatives, l'alcalin et le métallique, qu'il défendait autrefois contre de Vintschgau, et qu'il déclare maintenant fort douteuses.

Le chapitre (XI) sur les *Gefühlselemente* remplace l'ancien chapitre sur le ton de sentiment comme qualité de la sensation. W. distingue une méthode interne et une méthode objective d'expression.

On voit apparaître alors la théorie très curieuse de l'auteur sur les sentiments élémentaires. constitutifs des sentiments complexes et moteurs : ces sentiments sont considérés comme les trois dimensions d'un espace imaginaire ayant un sens positif ou négatif à partir d'une origine. Ce sont ces trois couples : excitation-dépression, plaisir-déplaisir, tension-relâchement; et W., après des détails sur les méthodes graphiques, cherche à montrer sur des courbes de pouls capillaire et de respiration, qui ne sont peut-être pas d'ailleurs à l'abri de toute critique, les caractères objectifs de ces sentiments fondamentaux. Les sentiments sont toujours considérés d'ailleurs comme des réactions, non de la conscience, mais de la perception unificatrice sur le contenu de la conscience, sur les impressions individuelles. Et rien de ce qui concerne les rapports des sentiments avec l'intensité et la qualité des sensations (seule partie autefois traitée) n'est changé.

La 3e section traite de la formation des représentations sensorielles. On constate surtout l'énorme extension du côté technique et expérimental. Notons des résultats phonétiques au sujet du bruit pour les représentations auditives, et surtout la place considérable occupée par les représentations du temps qui n'ont vraiment apparu que dans la 3 édition, et qui sont inspirées des recherches incessantes de Meumann, Schumann et Munsterberg.

La 4e section traite à la fois des mouvements émotionnels et des actions volontaires, ce qui représente un remaniement considérable; car, autrefois, les mouvements de l'âme étaient placés dans la section de la conscience et du cours des représentations, la volonté étant traitée à part, avec les mouvements d'expression. W. a procédé à un rapprochement qui n'est pas de pure forme. Il explique en effet les émotions par la synthèse à des doses variables, des couples élémentaires que nous avons déjà signalés. Toute émotion est définissable par une triple courbe aux environs d'un axe horizontal neutre. La joie, par exemple, se définit en un plaisir croissant, s'atténuant asymptotiquement sans traverser l'axe pour aller vers le déplaisir; en une excitation croissant et décroissant jusqu'à se neutraliser; enfin en une tension, suivie d'un relâchement symétrique, avec tendance asymptotique au retour à l'état neutre d'équilibre. Dans la colère, c'est un déplaisir croissant, décroissant, croissant encore et s'amortissant; une excitation croissant, décroissant, croissant et décroissant encore avec dépression consécutive et retour à l'équilibre, enfin une tension

suivie de relâchement et d'une tendance à l'équilibre. W. fait appel aux tracés physiologiques pour justifier son intellectualisme traduit en termes tout nouveaux, mais ces formules de composition, bien que séduisantes, paraissent encore assez arbitraires et insuffisamment fondées.

Or le processus volontaire, et là est le parallélisme fondamental, se traduit aussi dans le langage : c'est d'abord un déplaisir croissant qui devient un plaisir croissant et décroissant, c'est plus tardivement une excitation qui croît et qui décroît; c'est enfin et, bien que ce phénomène soit primitif dans le temps, une tension qui croît, décroît, passe au relâchement, et revient à l'équilibre.

La 5e section porte sur le corps, et la liaison des processus psychiques. L'aperception n'a plus de place dans les têtes de chapitres. Notons ici encore le développement croissant des résultats expérimentaux; des remaniements ont déjà été signalés dans les 3e et 4e éditions. La classification des associations est la même qu'autrefois; des paragraphes sur la lecture, l'écriture, le travail sont ajoutés. Les sentiments intellectuels et les tempéraments ont gardé une place à peu près intacte; on en a séparé les émotions. Rien n'est changé dans le chapitre (XV) sur les anomalies de la conscience où se trouve placé, sans que cela apparaisse bien justifié, le chapitre sur le sommeil et les rêves.

La 6e section enfin, toute de conclusions théoriques, qui, dans la 2e édition était très courte et portait sur les hypothèses métaphysiques relatives à l'âme et les conditions de l'expérience interne, ont pris une extension logique très considérable : l'attitude de la psychologie y parait plus nettement définie, avec conservation fidèle de la théorie du parallélisme.

On se reconnaîtra facilement dans cette édition, comme dans la 4e; grâce à un index, publié à part et très complet.

Telle est cette œuvre considérable, surtout si l'on considère qu'elle est faite par un seul savant, et qui, bien qu'il ne soit plus dans la force de la première jeunesse, remanie et complète sans cesse un traité qu'il n'a pas cessé de perfectionner. Si, de la 1re à la 2e édition déjà remaniée, M. Ribot pouvait en conclure que la science marchait, à plus forte raison peut-on dire, devant les progrès techniques, ét expéri mentaux, qu'elle a fait depuis moins de trente ans des progrès énormes Et en effet W. n'a pas encore, tant s'en faut, donné dans son ouvrage, une mise au point, même hâtive, de tous les travaux qui se sont faits. Son ouvrage donne essentiellement les progrès de la psychologie au laboratoire de Leipzig; et l'on a tout l'important des modifications apportées à ce traité, dans la série des *Philosophische Studien* qui viennent de cesser de paraître, comme si cette dernière édition devait couronner dignement un effort, un travail maintenant achevé. Ce caractère, qui donne de l'intérêt au traité, en le rendant plus personnel, limite la valeur générale qu'on serait tenté de lui accorder. Il faut même noter à regret une particulière omission des travaux français,

mais cela fait bien comprendre qu'il est impossible maintenant à un homme de faire un traité de psychologie; la science est trop complexe et il faut faire appel à des spécialistes distincts. En effet, bien que, pour ce qui est des facultés supérieures, il faille se reporter à la *Völkerpsychologie*, qui est le complément indispensable de l'édifice psychologique de Wundt, on peut constater qu'à côté des répétitions inévitables dans ces deux ouvrages, il reste bien des lacunes entre eux : du point de vue proprement expérimental, les paragraphes de Wundt sur la mémoire par exemple et même l'association sont bien pauvres, si on fait la comparaison surtout avec un livre tel que celui de Claparède.

Et à côté de cela était-il encore aujourd'hui indispensable de fournir une partie de physiologie, nécessairement incomplète et qui aurait pu, sans inconvénient, à notre avis, être laissée aux traités spéciaux.

Mais enfin cette œuvre avec ses défauts, mais avec ses très grands mérites, doit inspirer le plus grand respect pour son auteur dont les théories particulières ont pu évoluer (et il est regrettable qu'il n'ait pas signalé lui-même ces modifications) mais dont les tendances générales présentent une fort belle unité.

H. Piéron.

III. — Esthétique.

Theodor Dahmen. — Die Theorie des Schönen. Engelmann, édit., Leipzig, 1903, vol. in-8° de 191 p.

L'auteur se place à un point de vue empirique : une esthétique empirique est nécessairement expérimentale, psychologique et anthropologique. Malheureusement, les principes d'explication proposés jusqu'ici de ce point de vue n'ont pas encore abouti à une loi générale qui permette d'unifier tous les faits esthétiques. Faut-il, comme Fechner, considérant que tous les principes proposés ont chacun leur valeur, se contenter d'en faire la critique en attendant la découverte de la loi qui les unifiera? L'auteur pense pouvoir faire mieux : le concept de mouvement, qui a déjà joué un rôle si utile dans toutes les sciences de la nature, doit être appliqué aussi à l'esthétique. Semper et Lipps l'ont déjà fait; mais ils n'ont pas vu toute son importance : il est le principe unificateur par excellence. Le langage usuel suffirait à révéler une appréciation des mouvements même dans ce qui parait le plus immobile; nous disons : la montagne s'élève, la plaine s'étend, le chemin monte, etc. L'auteur donne un certain nombre de lois selon lesquelles nous interprétons les formes, même immobiles, par le mouvement : par exemple, une forme de dimensions inégales (un rectangle) est interprétée par un mouvement dirigé selon sa plus grande dimension; si de plus la largeur est inégale (un trapèze) le mouvement

va de la plus grande à la plus petite; s'il y a doute entre la direction montante ou descendante, nous avons une tendance à interpréter par la première, en vertu de notre habitude de voir la force de résistance dirigée dans ce sens chez le plus grand nombre des êtres vivants.

Le mouvement par lequel nous interprétons les formes extérieures est, un peu comme l'a vu Hume, mais d'une façon beaucoup plus complexe qu'il ne l'a cru, un mouvement déterminé, exécuté par nous ou tout au moins représenté, et par lequel nous *accompagnons* le mouvement extérieur; d'où cette règle que le mouvement par lequel nous interprétons est celui dont la reproduction, ou pour ainsi dire l'accompagnement, nous est le plus facile. Or il est visible que l'organe qui accompagne le plus normalement le mouvement extérieur est le bras droit; on ne peut dire qu'il est véritablement un organe esthétique, mais ses mouvements ont une valeur esthétique parce qu'ils sont liés à toutes les autres affections musculaires de l'organisme.

Les formes plus compliquées ne sont pas moins sujettes à des interprétations dynamiques conformes à la constitution de notre organisme; de même les lignes, enfin les autres qualités sensibles : les couleurs, les sons, etc. Toutes ont une valeur motrice définie. Ces valeurs peuvent même se contrecarrer : par exemple, la valeur des couleurs dans un objet sera inverse de celle des grandeurs. Dans l'œuvre d'art, elles doivent s'accorder en une synthèse harmonieuse.

L'auteur applique ce même principe du mouvement aux formes complexes du style et aux différentes variétés du beau; cette application n'est trop souvent que la transposition des constatations courantes en un nouveau langage.

Les « lois » énoncées par M. D. manquent de précision en ce que la notion de mouvement y est singulièrement amphibologique : nous voyons bien qu'il s'agit d'un mouvement intérieur, un accompagnement de l'excitation extérieure; mais ce mouvement est tantôt une reproduction de l'image même, tantôt une réaction quelconque, fruit des associations les plus lointaines, tantôt il n'est qu'un « mouvement émotif », c'est-à-dire un mouvement par métaphore; tantôt enfin il est une suite, et non un principe du sentiment du beau, dont il est censé pourtant être la condition.

Quant à la méthode, l'auteur l'a caractérisée lui-même en l'opposant à celle de ses devanciers : le défaut de ceux-ci, dit-il, est de s'être astreints à étudier scientifiquement des formes trop simples, trop géométriques; aussi n'ont-ils pas pu arriver à une loi générale. M. D. prétend se placer davantage dans le concret. Mais pour cela il ne trouve d'autre procédé que l'observation de soi-même, et la réflexion qui démêle les éléments et conditions. Encore faudrait-il que cette réflexion n'aboutisse pas à nous présenter pêle-mêle, et mises au même plan, des conditions de tout ordre : géométriques, mécaniques, ou tirées de l'activité musculaire, de l'expérience et des habitudes du sujet. Y a-t-il là une étude scientifique des conditions du sentiment du beau?

La nouveauté que l'auteur se flatte d'avoir introduite, et qui consiste à étudier le mouvement extérieur dans ses effets *en nous*, et non dans son adaptation plus ou moins exacte à telle ou telle fin dans l'objet, est certainement une idée féconde. Mais peut-être M. D. ne l'entend-il pas encore en un sens assez défini, et en même temps assez général pour qu'elle puisse fournir à l'esthétique un principe universel; l'accompagnement musculaire, tel qu'il l'entend, s'applique directement aux formes; celui qui s'applique aux données des autres sens ne le fait qu'indirectement : tandis que nous *reproduisons* les formes, nous ne faisons que *réagir* aux odeurs ou aux saveurs, par des mouvements plus ou moins appropriés, mais toujours apparentés de très loin à la sensation elle-même.

Or l'auteur n'a pas vu que l'ouie est à cet égard, comme la vue, tout autrement privilégiée que le goût ou l'odorat : notre réaction au son est, au moins en partie, une répétition du son lui-même, par un « chant intérieur » qui n'a pas moins de réalité que la « parole intérieure ». On pourrait donc soutenir que c'est grâce à la collaboration du sens musculaire que la vue et l'ouie sont deux sens privilégiés; qu'ils sont exclusivement les « sens esthétiques ». Le principe du mouvement musculaire, autrement entendu, serait donc peut-être encore plus essentiel que ne le croit l'auteur. Il a eu du moins le mérite de poser un problème important.

CHARLES LALO.

IV. — Théorie de la connaissance.

W. G. Alexejeff. — DIE MATHEMATIK ALS GRUNDLAGE DER KRITIK WISSENSCHAFTLICHE PHILOSOPHISCHER WELTANSCHAUUNG, 48 p. in-4°; Jurjew (Dorpat), Mathiesen, éditeur, 1903.

Cette brochure contient une communication de M. Alexejeff à la société savante et littéraire de Jurjew : « Les mathématiques comme fondement d'une conception critique scientifico-philosophique du monde » d'après les recherches de N. W. Bugajew et de P. A. Nekrassow et les recherches propres de l'auteur sur la Chimie formelle.

M. Nekrassow, qui s'est consacré spécialement au calcul des probabilités, a publié un ouvrage sur la philosophie et la logique de la science des mesures appliquées aux événements humains (Revision des fondements de la physique sociale de Quetelet). Il peut y prouver que Quetelet a glissé dans deux erreurs, et les corriger : Quetelet applique les schèmes généraux du calcul des probabilités aux phénomènes sociaux, et oublie leur facteur principal : la liberté humaine; les positivistes, en reprenant à leur compte cette dernière thèse, ont faussé toute la science sociale. M. Alexejeff se propose de condenser les propositions que M. Nekrassow substitue à celles de Quetelet et d'en examiner la convenance et l'exactitude.

Avant d'entrer dans cette discussion, il commencera par chercher le rapport qu'il y a entre les mathématiques et la conception scientifico-philosophique de l'Univers. Ce rapport a été précisé d'une façon définitive, croit-il, par un autre mathématicien moscovite, M. N. W. Burgajew connu pour ses travaux sur la théorie des nombres : son ouvrage a pour titre : « Les Mathématiques et la conception scientifico-philosophique du monde ». C'est le même sujet que traite notre auteur.

Par conception « scientifico-philosophique du monde », il entend une explication générale de l'univers, en parlant de principes fournis par les sciences et la philosophie. Or, chaque science étudie les phénomènes qui constituent son objet, d'après leurs grandeurs, leurs propriétés numériques, leurs éléments, leurs relations dans l'espace. De là, la nécessité des concepts et de la méthode mathématique. Personne ne nie cette nécessité pour l'astronomie, la physique et la chimie. M. Alexejeff pense qu'elle est égale pour la science et les mesures de la volonté, de la pensée et du sentiment. Les mathématiques par leurs grandes divisions se prêtent admirablement à une conception scientifico-philosophique de la totalité des choses. Elles peuvent donc fournir un fondement suffisant à une représentation générale de l'univers. Cette représentation à la fois scientifique et philosophique, pourvu qu'elle soit libre de tendances ou d'idées qui n'ont rien à voir avec la science elle-même (le déterminisme, par exemple).

Cette brochure est superficielle et vague. Il y avait mieux à dire, pour soutenir la thèse de l'auteur, qui d'ailleurs est intéressante et suggestive, surtout dans sa partie générale. Sa partie spéciale, consacrée aux sciences psychologiques et sociales, est tout à fait prématurée, et par conséquent très arbitraire : il faudra se résigner longtemps encore, sinon toujours, à user exclusivement dans ces sciences de l'observation et de la méthode comparative ou expérimentale, avant d'utiliser le mode d'exposition mathématique. ABEL REY.

A. Bastian. — DAS LOGISCHE RECHNEN UND SEINE AUFGABEN. *Erweiterung einer der Versammlung deustcher Naturforscher und Aerzte 1903 überreichten Denkschrift.* 176 p. in 8°. Berlin, Asher, 1903.

Tout ce que nous pouvons dire de ce livre, c'est qu'il ne répond nullement à son titre. C'est un incroyable fatras d'élucubrations pseudo-métaphysiques sans ordre et sans suite (pas de titres de chapitres ni de table des matières), rédigées dans le style le plus bizarre et le plus apocalyptique (Conceptus kosmikos, der Anthropos, das Zoon politikon, das Ethnosdie [Wild- oder] Natur- [Völker oder] Stämme, p. 161; im « Milieu » der « Surroundings » einer « Monde ambiant », p. 76). L'auteur étale une érudition indigeste et pédantesque (surtout en ethnographie) qui va de M. Poincaré aux Maoris, et où sa pensée paraît se noyer. Bref, c'est un livre illisible, où il est question de tout, excepté de logique et de calcul logique. L. C.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Vopros̄si filosofii i psychologuii.

(Mars-juin 1903).

J. CHOLTCHEV. — *Le mensonge.* — Il n'y a pas d'activité humaine sans le mensonge. Tout le monde ment, mais chacun ment différemment. L'auteur ramène toutes les formes du mensonge à deux catégories : le mensonge conscient et le mensonge inventif, imaginatif (*metchtatelnaïa loje*). Dans le premier cas, on ment pour les autres, on induit son prochain en erreur, consciemment; dans le second cas, on ment pour soi-même, on induit en erreur son propre *moi.* M. Choltchev s'occupe particulièrement, dans son article, du mensonge inventif. Il base son étude non sur des faits réels, scientifiques, mais sur les affirmations éphémères de Chléstakhov, principal personnage de la comédie de Gogol *Le Reviseur*, de l'un des héros de Dostoyewsky, etc. M. Choltchev néglige totalement la pathologie du mensonge. Or, le mensonge est un phénomène pathologique, individuel ou social. L'homme normal, c'est-à-dire celui qui a une conscience saine de sa personnalité, de sa force individuelle, ne ment pas. Le mensonge est un signe de faiblesse morale. M. Duprat, dans son ouvrage sur le *Mensonge*, a parfaitement montré que les tendances au mensonge sont étroitement liées au caractère, au tempérament, à la constitution physiologique, à l'activité neuro-musculaire. Très souvent, le mensonge est un fait de pathologie sociale. Le milieu social, mal organisé, suggère à l'individu le désir de dissimuler la vérité et le pousse, par conséquent, au mensonge.

G. TCHELPANOV. — *La psychologie et la théorie de la connaissance.* — L'auteur étudie le kantisme, il cite souvent Lange, notamment son ouvrage *Geschichte des Materialismus*, mais il n'admet pas toujours les idées du critique allemand sur les théories de son illustre compatriote.

S. BOULGAKOV. — *L'idéal social.* — Après quelques dissertations générales sur le libre arbitre, le déterminisme, le marxisme, etc., l'auteur constate que l'individualisme est la base du socialisme. Les conceptions : *individu, société* ne s'opposent pas l'une à l'autre, elles s'enchainent plutôt, s'entrelacent; leur union amène la liberté de l'individu et de la société, détermine l'équité de leurs droits réciproques. L'harmonie de l'individu et de la société est complète, malgré leur

antinomie apparente : pour conquérir sa liberté l'individu doit subordonner ses intérêts à ceux de la société, mais c'est précisément cette dépendance qui augmente sa propre liberté.

L'idée « de la parenté de l'*individu* et de la *société* » n'est pas neuve, mais encore faut-il établir les limites de la théorie idéale et des faits positifs. Pour être conséquent avec lui-même, M. Boulgakov devrait aussi substituer au terme *individualisme* celui d'*individualité*; ils sont presque opposés l'un à l'autre. L'individualisme rapporte tout à soi; l'individualité consiste seulement à réaliser, sous une forme individuelle et par là même avec plus d'énergie, les caractères généraux de la société. Pour résoudre les innombrables questions qui se posent toujours plus impérieusement à l'homme qui veut le bien de tous, autant que son bien propre, il est de plus en plus évident qu'il faut commencer par l'individu. C'est dans l'intérêt de la société que nous devons plaider pour l'individualité. L'individu doit être maître de lui-même, afin d'être mieux le serviteur de tous. Nous sommes non seulement des exemplaires de l'humanité, d'une nation, d'une famille, nous sommes, avant tout, des hommes; chacun de nous a son individualité, native ou acquise. Certes, l'homme n'est pas tout entier dans l'individu, il n'est complet que dans l'individu associé à la grande famille humaine; mais l'homme, ayant conscience de lui-même, s'associe plus consciemment à l'humanité. Plus notre individualité se précise, s'accroît, plus elle profite à tous. Plus il y a dans une société d'hommes libres, instruits, moraux, plus cette société est libre, instruite, morale. C'est par la liberté intérieure, par la puissance de son individualité que l'homme assure le triomphe de la raison et de la justice sociales. L'individualité est la base de la société.

E. Troubetskoï. — *La philosophie de Nietzsche.* — L'auteur continue toujours son analyse des idées du philosophe allemand. Il nous promet la fin prochaine de sa très intéressante étude.

N. Rojkov. — *L'idéalisme contemporain en Russie.* — Un groupe de philosophes russes a fait paraître dernièrement un recueil intitulé : *Les problèmes de l'idéalisme.* Il y a à peu près de tout dans ce volume. M. Troubetskoï nous entretient de Marx et d'Engels; M. Oldenbourg nous parle de Renan, comme d'un pionnier de la libre pensée; M. Kistiakovsky critique l'école sociologique russe, etc. Les tendances des douze auteurs de l'ouvrage sont très diverses; la conclusion de leurs études est un peu confuse. Une idée commune se dégage, cependant, à notre point de vue, de cette publication : idéologues, les auteurs de ce recueil considèrent l'idéalisme comme une doctrine morale. Tandis que les uns puisent cette doctrine dans le spiritualisme, les autres la cherchent dans l'esthétique ou dans les problèmes sociaux, mais ils luttent tous contre la morale utilitaire, ils reconnaissent la suprématie de l'idéalisme sur le positivisme. M. Rojkov exprime le vœu qu'à l'avenir les idéalistes et les positivistes russes trouvent un terrain commun pour leurs investigations scientifiques.

C. Baltalon. — *Stumpf et son école.* — Étude très documentée sur les expériences de Stumpf et de Meyer relatives à l'esthétique musicale. M. Baltalon critique les théories de l'auteur de *Tonpsychologie.*

K. Chvalinsky. — *La formation du droit.* — Le *droit* a sa source non dans la raison de l'homme, mais « dans les profondeurs mêmes de la nature ». Comme la religion, le droit n'est pas exclusivement un produit de l'idée, il est une force vitale psychique ; il est l'expression de la volonté et de l'énergie de l'homme. Reconnaître et défendre son droit, c'est reconnaître et défendre sa personnalité. Pour M. Chvalinsky, ce n'est pas l'individu, mais la famille, le groupe d'hommes aux intérêts communs qui constitue l'unité sociale. Le droit social est la manifestation qualitative du développement et de l'activité psychiques des classes dont un pays se compose. « Tout peuple a donc les droits qu'il mérite. » L'auteur ne dit rien du *droit,* comme *contrainte* organisée par *certaines* classes de la société et transformée par elles en un principe impératif. La forme la plus usuelle du droit, *la loi,* est rarement l'expression de la volonté de *toutes* les classes de la société, elle est le plus souvent caractérisée par une contrainte absolue imposée par l'autorité arbitraire d'une *seule* classe au détriment des autres. Si la loi était toujours conforme aux aspirations morales des hommes et des classes dont se compose toute société, elle serait l'arme la plus parfaite du progrès, le moyen rationnel d'adaptation générale aux conditions extérieures de la vie. *De facto,* la loi n'est jamais identique au sentiment du droit et au sens moral de tous les hommes qui la subissent.

Ossip-Lourié.

Nous apprenons la mort de M. Filippov, directeur de la *Revue scientifique* (Saint-Pétersbourg), auteur de nombreux travaux psycho-philosophiques. Il a succombé à un empoisonnement survenu à la suite de manipulations de toxiques dangereux au cours d'une expérience.

Ses principaux travaux sont : *l'Histoire de la philosophie* ; *la Philosophie de la réalité,* etc.

O. P.

MM. Williams et Norgate, éditeurs à Londres, annoncent, pour la fin de mars ou le commencement d'avril, la publication de l'*Autobiographie* de Herbert Spencer, en deux volumes. Cet ouvrage, que l'auteur appelle « une histoire naturelle de lui-même », se termine à l'époque où il quitta Londres pour habiter Brighton, dans les dernières années de sa vie.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

J. Bourdeau. — *Les Maîtres de la pensée contemporaine*. In-12, Paris, F. Alcan.

F. Nietzsche. — *Par delà le Bien et le Mal*. Trad. H. Albert. In-12, Paris, *Mercure de France*.

Grimanelli. — *La crise morale et le positivisme*. In-8°, *Revue Occidentale*.

J. Payot. — *Cours de morale*. In-12°, Paris, Colin.

P. Regnaud. — *L'origine des idées éclairées par la science du langage*. In-18, Paris, F. Alcan.

J.-J.-V. Biervliet. — *Esquisse d'une éducation de la mémoire*. In-12, Paris, F. Alcan.

R.-A.-M. — *Résumé de philosophie rationnelle*. In-12, Paris, Bodin.

F. Thomas. — *Pierre Leroux : sa vie, son œuvre et sa doctrine*. In-8°, Paris, Alcan.

G. Rodrigues. — *L'idée de relation*. In-8°, Paris.

Ripert. — *Politique et religion* : *Questions du temps présent*. In-12, Paris, Perrin.

H. Taine. — *Sa vie et sa correspondance* (*Le critique et le philosophe*). In-12, Paris, Hachette.

Ch. Waddington. — *La philosophie ancienne et la critique historique*. In-12, Paris, Hachette.

V. de Swarte. — *Descartes, directeur spirituel*. In-12, Paris, Alcan.

Errera. — *Une leçon élémentaire sur le darwinisme*. In-8°, Bruxelles, Lamertin.

Macdonald. — *The Principles of moral Science*. In-8°, Dublin, Browne.

Brauer. — *The Philosophy of E. Renan*. In-8°, Madison's University.

S. Baker (Emm.). — *Experiments on the Æsthetics of Light and Colour*. In-8°, Torento.

Thorndike. — *Educational Psychology*. In-8°, New-York, Lemeke.

Bhagavan Das. — *The Science of Peace : an Exposition of the First Principles of Adkâtina-vidna*. In-4°, Benarès.

H. Ellis. — *Studies in the Psychology of Sex*. In-8°, Philadelphie, Davis.

H. Ellis. — *A Study of British Genius*. In-8°, London, Hurst-Blackett.

Caird. — *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*. 2 vol., in-8°, Glascow, Maclehose.

Lossky. — *Die Grundlehre der Psychologie von Standpunkte der Voluntarismus*. In-8°, Leipzig, Barth.

Kutna. *Oegoïsmus*. In-12, Berlin, Mayer-Müller.

STÖRRING. — *Moralphilosophische Streitfragen*. In-8°, Leipzig, Engelmann.

TH. LIPPS. — *Leitfaden der Psychologie*. In-8°, Leipzig, Engelmann.

STÖRRING. — *Vorlesungen über Psychopathologie*. In-8°, Leipzig, Engelmann.

LEIBNIZ. — *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. In-12, Leipzig, Dürr.

ŒHLER. — *Nietzsche und die Vorsokratiker*. In-8°, Leipzig, Dürr.

BILANCIONI. — *La psicologia cellulare*. In-12, Rimini, Capelli.

P. ROSSI. — *Sociologia e psicologia collettiva*. — In-8°, Roma, Colombo.

BONANNO. — *La « Volontà » in Schopenhauer*. In-8°, Torino, Bocca.

H. RICKERT. — *Der Gegenstand der Erkenntniss : Einführung in die transzendentale Philosophie*. In-8, Tübingen, Mohr.

G. SIMMEL. — *Kant : sechsen Vorlesungen*. In-8, Leipzig, Duncker-Humblot.

LASPLASAS. *La moral es ley moral*. In-18, San Salvador.

A. POSADA. — *Socialismo reforma social*. In-12, Madrid, Fé.

PALACIOS. — *Bosquejo de filosofia y teologia musulmanas*. In-8°, Saragoza, Escar.

Un **Congrès de psychologie expérimentale** aura lieu du 18 au 20 avril 1904 à Giessen. Il est organisé par MM. Ebbinghaus (Breslau), Exner (Vienne), Groos (Giessen), Hering (Leipzig), Kries (Fribourg-i-B.), Külpe (Würzburg), Meumann (Zurich), Müller (Göttingen), Schumann (Berlin), Siebeck et Sommer (Giessen), Ziehen (Halle).

Le nombre des communications annoncées s'élève présentement à 25.

Une exposition d'instruments et appareils pour les expériences psychologiques aura lieu et servira pour les travaux du Congrès.

Le programme définitif paraîtra au commencement de mars.

Nous recevons le premier fascicule d'un nouveau périodique : *The British Journal of Psychology*, dirigé par MM. Ward et Rivers, avec la collaboration de MM. Macdougall, Myers, Sand, Sherrington et Smith. Il paraîtra à des intervalles irréguliers et formera un volume d'environ 450 pages. Il est édité à Cambridge (University Press).

Sommaire du n° 1 : *Ward*, La définition de la psychologie. — *Sehrrington*, Sur les fluctuations binoculaires et la corrélation d'activité avec les points correspondants de la rétine. — *Mac Intyre*, Un psychologue du XVIe siècle : B. Telesio. — *Macdougall*, Sensations excitées par une seule stimulation de l'œil. — Notes sur le principe de « l'expérience paradoxale » de Fechner. — Bulletin de la Société psychologique.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.



LE
TESTAMENT PHILOSOPHIQUE DE RENOUVIER[1]

Au moment où se terminait le manuscrit du présent article, nous apprenions que Ch. Renouvier avait cessé de vivre. L'ouvrage dont il va être bientôt question avait d'ailleurs à nos yeux le caractère d'un testament philosophique. L'auteur ne s'y exprimait point, à vrai dire, et selon la jolie expression d'Albert Lemoine, « avec l'éloquence persuasive de l'homme qui va mourir ». Il s'exprimait avec force et avec une intrépidité dialectique vraiment surprenante. C'est bien là la vraie manière du penseur qui, se sachant averti par l'âge, va jusqu'au bout de ses convictions, certain qu'il n'y reviendra plus. Renouvier, d'ailleurs, aimait moins persuader que convaincre. Il avait trop médité sur la responsabilité de l'homme dans la croyance pour ne pas se défier de ces raisons du cœur que la raison accepte sans toujours s'inquiéter de les connaître. De la première à la dernière heure, il resta le logicien dont le premier devoir est de ne pas craindre la logique et de soumettre tout le réel et jusque tout le possible au joug de ses axiomes. — Il restait donc toujours impassible, ce philosophe, même en face des problèmes qui lui tenaient le plus à cœur? — Nul philosophe, plus que Renouvier, n'a pris au sérieux la réalité du mal, nul n'a protesté plus ardemment contre l'indifférence de la nature. Et s'il n'avait cessé de protester contre cette indifférence, il eût conçu en d'autres termes le testament de sa pensée. — Il croyait donc aux raisons du cœur? — Non, mais il croyait aux arrêts de la conscience.

Que contient ce testament philosophique? Deux livres en un volume. D'abord une cosmogonie; à sa suite une cosmologie. Qu'il eût mieux valu, pour suivre l'ordre naturel, finir par la cosmogonie, Renouvier, certes, se l'était dit. Mais s'il a préféré suivre un ordre différent, c'est qu'il demeurait invisiblement attaché à ses idées sur l'origine et la fin de l'Univers, qu'il se rendait compte du peu de

1. Cf. *Le Personnalisme suivi d'une étude sur la perception externe et sur la force*, Paris, F. Alcan, 1902, un vol. in-8 de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*.

goût des contemporains pour ce genre de « considérations inactuelles » et qu'il estimait, ainsi que Schopenhauer d'ailleurs, qu'une philosophie qui néglige le problème du mal ou qui, s'y étant engagée, s'y enlise, n'est qu'une demi-philosophie. Et c'est pourquoi le *Personnalisme* est venu en tête dans le volume; et, de l'aveu de l'auteur lui-même, la même étiquette convient à la deuxième étude, la plus longue des deux, et qui a pour objet la « Perception et l'idée de Force ».

Pour répondre au vœu de notre maître, nous insisterons de préférence sur sa cosmogonie. Mais nous ne voudrions pas laisser croire que sa cosmologie est une œuvre de moindre importance. Nous sommes d'un avis contraire et nous ne sommes pas les seuls. Essayons d'en faire la preuve.

I

Et d'abord, le titre de « l'étude » est significatif. Car il nous est appris par ce titre qu'entre la manière dont la matière nous est représentée, d'une part, et l'idée qu'il nous est permis de nous en faire, de l'autre, la liaison est des plus étroites. Voilà ce que Descartes nous a laissé pressentir et ce que n'a, pour ainsi dire, soupçonné nul des Anciens. Les sceptiques peut-être ont entrevu la question, et encore y aurait-il, à ce sujet, plus d'une réserve à faire. Mais parmi les dogmatiques, personne ne s'est douté que le problème de la nature et de la réalité du corps en fût un véritable, Aristote moins que personne. En une phrase, et des plus brèves, Aristote a tranché la question. Il est absurde nous dit-il, de mettre en doute l'existence de la nature. Et il sous-entend qu'il serait absurde de lui prêter un genre de réalité autre que celui dont, grâce à la sensation, elle nous paraît investie.

Depuis Descartes, c'est le contraire qui passe pour être la vérité. Et de fait, malgré toutes les velléités de résistance, nous ne pouvons plus nous replacer au point de vue d'Aristote. Non seulement il est permis de douter qu'il y ait des corps extérieurs, mais il nous est absolument défendu, sous peine de niaiserie, de nous imaginer qu'ils sont ce qu'ils ont l'air d'être; c'est devenu un lieu commun de la philosophie moderne.

Ce lieu commun, Renouvier le rajeunissait il y a bientôt un an. Et d'abord il accentuait la dépendance du problème métaphysique de la nature à l'égard du problème phychologique de la perception. Il étudiait ce problème dans l'histoire, ce qui lui offrait l'occasion de remettre en honneur Destutt de Tracy et de placer dans son voisi-

nage le plus éminent des idéologues, le faux leibnitzien Maine de Biran. Nous signalons aux jeunes philosophes ces deux chapitres d'histoire : ils peuvent y puiser sans crainte; ces chapitres ont été faits avec des textes. Nous leur recommandons aussi l'étude sur Thomas Reid et les trois autres réalistes écossais, le fin moraliste Dugald-Stewart, le très avisé Thomas Brown, le vigoureux et paradoxal Hamilton. Nous croyons que cette histoire du réalisme écossais au seuil de laquelle s'est arrêté l'historien français de l'idéalisme en Angleterre, M. Georges Lyon, mérite qu'on l'écrive. Il y a là beaucoup à dire. Thomas Reid lui-même, cet homme d'une obscurité si étrangement méconnue, n'a pas été lu d'assez près. Ce que Renouvier vient de nous en apprendre est scrupuleusement exact : il est peu de psychologues plus sagaces, il n'en est pas qui aient, moins que Th. Reid, compris à la philosophie. Pourquoi faut-il que Renouvier ait épargné par son silence Royer-Collard, Cousin et les éclectiques : Royer-Collard, qui unit à une très réelle inintelligence philosophique tous les dehors d'un dialecticien vigoureux; Cousin, qui, pour compléter Thomas Reid, nous dote d'une faculté de perception externe chargée de nous faire connaître directement l'étendue des corps; Garnier, qui renchérit encore sur Th. Reid, mais à sa manière, en nous octroyant la faculté de percevoir l'espace pur et le temps? Il y eut là, en France, une je ne sais quelle maladie de l'esprit philosophique dont Paul Janet, qui en resta indemne, ne soupçonna ni les symptômes ni les ravages. Pourquoi donc Renouvier a-t-il laissé perdre une si belle occasion de mettre dans tout son jour la véritable et l'incurable infirmité de l'éclectisme? Ce n'est point à dire qu'il n'y eut chez Victor Cousin que des infirmités de ce genre; Cousin eut ses heures de vraie philosophie mais en dehors des jours où il s'attacha au problème de la perception extérieure.

A part cette très regrettable lacune et que nul ne saura remplir mieux que ne l'eût fait Renouvier, il y a là d'excellentes pages d'histoire et qui compteront parmi les meilleures que, depuis le *Manuel de Philosophie ancienne*, Charles Renouvier ait jamais écrites. Mais nous avons hâte d'arriver aux chapitres de recherche personnelle. Ils sont d'une surprenante richesse, d'une densité féconde et, si on sait les entendre, d'une clarté à laquelle, en de pareils sujets, les philosophes, avant lui, surent rarement atteindre.

La philosophie néo-criticiste de la nature, s'est, presque dès la première édition du *Troisième essai de Critique Générale*, déclarée monadiste. A ce point de vue elle n'a jamais varié. Et là n'est point l'intérêt du présent livre. Il est dans le curieux et puissant effort du philosophe pour justifier sa conception psychologique de la force et

sa définition de la matière en fonction de l'esprit. A ce point de vue, sachons le reconnaître, l'auteur de la *Nouvelle Monadologie* ne ressemble pas du tout à celui de la première. Car s'il est, dans l'esprit de Leibnitz, des germes d'éclectisme, il ne s'en trouve guère dans l'esprit de Renouvier. Voyez plutôt : Leibnitz fait droit au mécanisme cartésien. Il se l'incorpore. Il l'accepte tant qu'il ne s'agit pour ainsi parler que de la façade du monde. Puis, sur ce mécanisme il greffe son dynamisme. Leibnitz surmonte Descartes. Renouvier, lui, procède tout autrement. On sait d'ailleurs que toutes les questions se posent dans son esprit sous forme de dilemmes. Il serait dès lors assez étrange qu'ayant en face de lui le mécanisme et le dynamisme, Renouvier les prît tous les deux et les embrassât dans une commune étreinte. Et c'est ce qui n'a point lieu.

Comment s'y prendre alors pour justifier son droit de répudier le mécanisme ?

En s'attachant à montrer que dans le mécanisme, comme le disait Ch. Secrétan, les jours ou il lui arrivait de parler vaudois, « rien ne boucle ». En d'autres termes, si l'on parvenait à établir que l'on est dans l'alternative, ou de renoncer à une philosophie de la nature fondée sur des principes d'origine objective et scientifique, ou de s'en tenir aux résultats les plus incontestés de la science positive, mais sans pouvoir en tirer la moindre philosophie, on aurait mis la physique mécaniste en fâcheuse posture. Et c'est ce que Ch. Renouvier essaie de faire.

Par exemple, et l'exemple est significatif, on a voulu, pour chasser de la science cette apparence d'hypothèse que, malgré tout son bon vouloir, Newton n'avait point réussi à en éliminer, expliquer la gravitation sans recourir à l'image de l'attraction, qui est, à n'en pas douter, une image psychologique. On a fait intervenir l'éther et les mouvements de la matière impondérable. Or, à n'en juger que par les réflexions de Ch. Renouvier, ce sont là de médiocres expédients, très difficiles à défendre, et qui ne sont inspirés que par le désir de joindre les deux bouts.

Autre expédient de la physique mécanique : l'hypothèse d'une matière subtile qui remplirait les espaces intersidéraux. « Le silence de ces espaces infinis m'effraie », écrivait Pascal. Renouvier ne partage point cet effroi : mais il ne défend pas qu'on l'éprouve. Il le défend même si peu qu'il explique ce silence par l'affirmation qu'entre les corps célestes il n'est que du vide. Là où rien ne se montre à nous en réalité, rien n'existe.

Voilà une thèse assurément paradoxale. Elle est d'ailleurs, ainsi que la précédente, en conformité parfaite à la psychologie néo-criti-

ciste de la volonté. Il n'est pas de volonté motrice, nous est-il dit dans le *Deuxième essai de Critique Générale*. La volonté ne meut le corps qu'en vertu d'une harmonie. Je veux mouvoir mon bras et je le lève, mais cette action n'est en rien comparable à un contact. C'est une action à distance. Autrement dit, le type de l'action véritable est l'acte volontaire dont les effets se produisent dans l'espace, mais qui, par lui-même, exclut la spatialité et, à le bien prendre, la temporalité. Car du moment où l'on admet l'acte libre, on affirme bien que ses effets se produisent dans le temps, mais si l'acte libre ne se lie point nécessairement aux actes où aux états qui précèdent, il se détache *sur* leur succession et, partiellement, il s'*en* détache. Renouvier a dit cela en d'autres termes, mais c'est toutefois sa pensée que nous nous efforçons de reproduire et nous ne saurions assez admirer à quel point doctrine de l'action à distance, la seule possible et la seule, au dire de notre maître, exempte de contradiction ou tout au moins, de difficultés, — fait songer au célèbre passage d'Aristote où le premier moteur nous est représenté agissant à distance, par un acte qui, n'étant pas un mouvement, est, par là même, intemporel.

Ainsi le mécanisme est deux fois insoutenable, entendons, deux fois au moins : une première fois, quand il s'agit d'expliquer l'étendue que son infinie divisibilité nettement inévitable, exempte nécessairement de toute existence objective; une deuxième fois quand il s'agit d'expliquer le mouvement.

C'est, dès lors, en fonction du sujet conscient qu'il faut concevoir le corps et, à ce point de vue, qu'il s'agisse du nôtre ou des autres, du vivant ou de l'inanimé, la procédure est la même. Il ne saurait donc y avoir de philosophie de la nature en dehors du monadisme.

Nous ne pouvons qu'exposer des résultats sans rien ou presque rien dire des raisons ou des faits qui les justifient ou les préparent. Nous en avons assez dit, peut-être, pour laisser pressentir au lecteur l'originalité de la tentative et l'autorité des témoignages dont cette cosmologie peut se prévaloir. Le fondateur du néo-criticisme a passé par l'École polytechnique où il eut Auguste Comte pour maître. Il sait ce que c'est qu'une déduction mathématique, qu'une expérience physique. Il le sait autrement que pour l'avoir lu. Ce n'est pas tout. Au moment où il achevait son instruction scientifique, il ne songeait nullement à la philosophie. Il étudiait sans aucun parti pris de doctrine ou d'école. La matière des vérités et des faits ne courait dès lors aucun risque de s'altérer au contact de cet esprit encore à la recherche de sa voie véritable. Nous disons ces choses pour répondre aux objections que s'est mainte fois attirées le chef du néo-criticisme d'aller contre l'esprit et la méthode de la science, au besoin

même, de la démentir [1]. Inutile d'ajouter qu'entre sa culture scientifique à lui et celle de ses contradicteurs la comparaison n'était nullement à leur avantage.

D'ailleurs, et nous avons eu mainte fois l'occasion de nous en apercevoir, la culture scientifique n'étant point partout la même, il est assez impossible que tous les savants, s'il leur plaisait de méditer sur les principes de la nature, réusissent à s'entendre. D'une part, vous avez les physiciens qui ont vécu dans la familiarité de l'étendue concrète et que les arguments tirés de la divisibilité à l'infini de la matière laissent indifférents. On a beau la leur démontrer nécessaire, ils ne sont jamais convaincus. D'autre part, vous avez les mathématiciens qui, prenant très au sérieux cette divisibilité sans terme, réduisent la matière au point géométrique et se représentent 'univers constitué par des centres de forces. Qu'une telle conception soit philosophiquement insoutenable, si les mathématiciens ne s'en doutent guère, n'en soyons pas surpris. Les physiciens qui inclinent vers l'atomisme sans y apercevoir la moindre contradiction, imitent en cela les mathématiciens. Il est donc impossible d'opter pour les uns contre les autres. Toutefois, si l'on y regarde de près, on s'aperçoit que les mathématiciens voient peut-être plus clair que les physiciens et qu'ils sont mieux orientés vers le vrai. Car du moment où le point ne saurait avoir existence et où, considéré objectivement, il se réduit à un néant véritable, on pressent que ce centre de force passerait inévitablement du néant à l'être si, au lieu de se le représenter comme une chose, on essayait de se le figurer sur le type de l'esprit et de l'ériger en un centre de conscience. Cette métamorphose ne coûte guère au mathématicien s'il s'appelle Leibnitz, car il est à la fois mathématicien et métaphysicien. Qu'un Ampère ou un Cauchy reculent devant une conception si contraire à leurs habitudes d'esprit, il n'y a rien là pour notre surprise. Et c'est pourquoi Renouvier ne s'en tient pas à la philosophie kantienne de la nature. Il remonte jusqu'à Leibnitz en ayant pleine conscience de ne point rétrograder.

D'ailleurs, ceux qui ont étudié d'assez près le Néo-criticisme pour comprendre l'importance du point de vue phénoméniste, qui est, on

1. Nous ne disons point cela en vue de donner raison *a priori* à Renouvier contre ses adversaires. Nous disons seulement que les philosophes obstinés à voir dans ce philosophe un adversaire de « la Science » feraient bien de changer leur formule d'attaque. Il pourrait bien se faire, d'ailleurs, que ces philosophes fussent leurs premières dupes. Ils se complaisent dans une conception de la science et des droits de la science dont le moins qu'on en puisse dire c'est qu'elle ressemble étonnamment à une conception religieuse. Ce sont des catholiques à rebours.



peut bien le dire, chez Renouvier, tout le contraire de ce qu'il est chez Kant, on parvient aisément, ce nous semble du moins, à comprendre que la philosophie kantienne de la nature ait pu contenter le maître, Kant, et ne satisfaire nullement le disciple, Renouvier. Les difficultés inhérentes à la philosophie naturelle de Kant, très voisine on le sait de celle des mathématiciens, n'étaient guère inextricables aux yeux d'un penseur qui tenait la nature pour une vaste fantasmagorie, pour un théâtre d'apparences. Que ces apparences fussent significatives de réalité, et que, par suite, le monde fût quelque chose de plus qu'un rêve du sujet percevant, nous savons qu'à ce point de vue, entre Kant et Schopenhauer une différence subsiste, et elle n'est point négligeable. Il s'en faut pourtant qu'elle soit infranchissable. Dès lors, pour atténuer à ses propres yeux les difficultés que suscite l'explication de l'univers, quand cet univers a été réduit préalablement à une multiplicité d'apparences simultanées et successives, il suffit de songer à cela et de se souvenir que le monde de la science est un monde de l'illusion. Tel est le monde de Kant, malgré les noumènes, à moins que ce ne soit à cause d'eux. Tel n'est pas le monde de Renouvier. Tel n'était point, davantage, le monde de Leibnitz.

Dès lors il faut, avec Leibnitz et les leibnitziens, avec William James, parmi les contemporains, « fixer l'idée de force dans l'effort mental. La spontanéité appartient à l'organe quand il se modifie pour répondre à la volition du sujet. Réciproquement nous ne devons pas regarder la sensation tactile, moyen principal de la perception externe pour le sujet, comme l'effet d'une force transitive que l'objet ferait passer en lui et dont il recevrait, par cette voie empirique, la notion comme d'une *résistance*. Rien de pareil ne peut entrer dans une sensation. L'expérience nous fait connaître les modifications mutuelles des mouvements des corps en leurs rencontres. Mais c'est par une illusion mentale seulement que nous appliquons à leurs rapports, soit entre eux, soit avec ceux en particulier qui constituent nos organes et donnent lieu à nos sensations, les idées de force impulsive et résistante, avec une signification secrètement empruntée aux cas où les agents seraient supposés volontaires[1]. »

C'est donc en fonction du « représentatif » ou du sujet conscient qu'il faut concevoir la nature intime du « représenté » ou du sujet externe. La notion de substance dirait un leibnitzien, est partout la même, et il n'y a pas, à proprement parler, de substances étendues.

Malheureusement Renouvier, toujours resté phénoméniste, même quand il est devenu métaphysicien, rejette la substance. Comment,

1. *Étude sur la Perception et l'Idée de Force*, p. 35.

dès lors, va-t-on sauvegarder l'existence de la force et, avec elle, la réalité de l'univers? Peut-être eussions-nous mieux fait de ne pas soulever, incidemment, une difficulté de cette importance. Car en essayant de montrer qu'elle n'est pas insurmontable, nous allons être, inévitablement, forcé d'abréger. Ce que nous allons dire nous est propre, et nous ne garantissons nullement que Renouvier eût répondu comme nous. Il nous paraît toutefois qu'il ne faut point se laisser arrêter par une question de nomenclature, et nous pensons, pour notre propre compte, qu'entre la monade de Ch. Renouvier et celle de Leibnitz la différence n'est pas irréductible. Car on peut, ce nous semble, dissocier l'infinitisme et le monadisme, attendu que s'ils n'ont rien de décidément incompatible, ils n'ont rien, d'autre part, qui les rive indissolublement l'un à l'autre. Renouvier, d'ailleurs, tout en réduisant la réalité au phénomène, n'eût jamais accepté, pour ce phénomène, la définition d'Héraclite : il n'en excluait pas la permanence. Et s'il répudiait la substance, il faisait sa part à la... substantialité.

Il y aura donc — et il y a toujours eu — des phénomènes qui ne seront pas éphémères, il y en aura même de fondamentaux; il y aura, dès lors, ce qu'on peut appeler des centres de représentation. Renouvier n'a jamais dit autre chose. Et son attitude hostile à l'infinitisme, lui en imposait l'obligation. Car si le monde est un monde de phénomènes et que ce monde de phénomènes soit soumis à la loi du nombre, il faudra de toute nécessité que ces phénomènes forment un nombre. On les pourra compter. On ne saura point dire combien il s'est écoulé de phénomènes depuis le commencement du monde, pas plus qu'on ne sait dire combien il est de grains de mil contenus dans une bouteille d'un litre. Mais les deux questions admettent une réponse, et dans les deux cas la question *combien* se pose.

Elle ne se pose toutefois qu'à une condition. Chaque grain de mil contenu dans la bouteille est une unité. Mais peut-on dire « un phénomène » aussi facilement que l'on dit « un grain »? Pas aussi facilement peut-être. Mais la chose ne serait pas impossible si l'on parvenait à délivrer l'univers du joug de la continuité. C'est ce que Leibnitz n'a pas su faire. C'est ce que sa théorie de la monade, envisagée comme centre de perception et d'appétition, lui permettait de faire. En effet, « si l'on accepte la thèse d'après laquelle la force est de nature mensale et a son type dans la volonté, on peut en appeler au sentiment intime du caractère du vouloir comme nettement opposé à l'idée de continuité mathématique de l'action. D'une part, en effet, un *acte* s'oppose à un *état*, justement en ce qu'il ne signifie

pas, comme l'état la permanence, la continuité pure et simple, mais l'initiative : de l'autre, l'effort ne se conçoit que comme formé d'une sorte de série de moments d'action pour se soutenir contre des tendances contraires[1]. »

Nous considérons ce texte comme un des plus importants pour l'achèvement de la doctrine. Rien n'est moins évident en effet que la soumission du phénomène au joug du nombre, attendu que le phénomène, en tant que distinct de celui qui l'avoisine ou lui fait suite échappe à toute détermination précise, et la raison en est que le phénomène, situé dans le temps, participe de son infinie divisibilité. Comment le soustraire à cette loi? On peut l'en affranchir partiellement si, au lieu d'envisager le phénomène du dehors, on le regarde en soi-même et si l'on observe que notre vie intérieure est jalonnée par nos actes. Ces actes peuvent échapper à notre dénombrement. Ils n'en sont pas moins nombrables. Nombrables aussi par cela même doivent nous apparaître les séries d'états intercalées. — Et c'est ainsi que se résout l'une des plus graves difficultés que soulève toute théorie phénoméniste.

Quand on est à la fois infinitiste et phénoméniste, on peut passer outre. Quand on veût soumettre les phénomènes, non pas seulement à la catégorie de *quantité* mais à la catégorie de *nombre*, on s'impose l'obligation de dire ce que l'on entend par *un* phénomène et comment un être inconscient s'y prendrait pour dénombrer les phénomènes du monde. Sommes-nous trompés par nos souvenirs? Peut-être. Il nous paraît, toutefois, qu'en ce passage de son dernier livre, Ch. Renouvier a rempli une des lacunes de sa doctrine, l'une des plus graves, et l'une de celles qui nous avaient longtemps inquiétés.

Il ne nous reste plus assez d'espace à remplir pour continuer l'exposition critique de ce fécond mémoire sur la Perception et la Force. Nous estimons que Ch. Renouvier a eu raison de revenir sur des thèses déjà anciennes mais dont la plupart étaient restées à l'état d'indications. Certes tous les problèmes de philosophie naturelle avaient été passés en revue dès la première édition des *Principes de la nature* (Troisième Essai de Critique Générale), mais la revue avait été rapide, et tous les points d'interrogation de l'auteur n'avaient pas été effacés.

Arrivons maintenant à la partie du dernier ouvrage de Renouvier qui justifie le titre du volume. C'est un titre qui n'a pas été donné au hasard. Et ce n'est pas seulement le titre d'un livre. C'est et ce

1. *Loc. cit.*, p. 374.

voudrait être le nom d'une doctrine. — De laquelle? la doctrine de Renouvier n'est donc plus le néo-criticisme? — Peut-être l'est-elle toujours, ce qui ne l'empêcherait peut-être point d'avoir droit à un autre nom. Essayons de nous en assurer.

II

« Criticisme » est le nom d'une méthode. « Personnalisme » est le nom d'une doctrine. « Criticisme » est entré dans la circulation depuis la première des trois *Critiques*, alors que, par le génie de Kant, le territoire de la philosophie s'est accru d'une vaste et riche province. On est criticiste par le seul fait d'affirmer, avec Kant, que la critique de la connaissance est la préface obligée de toute philosophie.

Être criticiste à la façon de Kant, c'est encore adhérer aux conclusions négatives de la Critique, c'est distinguer entre les « phénomènes » et les « choses en soi », c'est affirmer l'essence radicalement inconnaissable de ces dernières.

Il est un autre criticisme hostile aux « choses » et, par là même, favorable à une certaine métaphysique qui n'est ni celle de Kant ni celle de Platon, qui pourrait bien être celle de Leibnitz. Tel est le criticisme de Renouvier, adversaire résolu de tout agnosticisme.

La méthode criticiste peut donc éventuellement conduire à une doctrine de philosophie, à celle-là, entre autres, où l'on essaierait de se représenter l'être en fonction de l'esprit ou de la personne. En effet, l'abolition des phénomènes ou des choses en soi déblaie le champ du réel. Rien n'existe, désormais, en dehors de la représentation, attendu que « la représentation n'admet rien qu'elle-même ou ses propres éléments ».

Au nombre des éléments de la représentation, les « lois fondamentales de la représentation » figurent en première ligne. Ces lois sont les Catégories. Or parmi ces dernières, il en est une qui les enveloppe toutes et qui est la catégorie de Personnalité. La démonstration peut en être faite.

Du moment où l'être n'est qu'à la condition de s'apparaître, d'entrer en relation avec soi-même, de se prendre soi-même pour objet — et ceci, dans le néo-criticisme, est fondamental — toute représentation devient inséparable de la conscience. Mais la représentation à son tour est inséparable de ses lois. Donc cela revient à dire que la conscience implique la finalité ou le désir, la causalité ou le vouloir, la succession ou le temps, la position ou l'espace. Bref : être = représentation = conscience = esprit. Du néo-criticisme au personna-

lisme il y a donc passage. — Passage nécessaire? — On l'examinera prochainement ici. Il est donc une métaphysique personnaliste virtuellement impliquée dans la conception néo-criticiste de l'être. Et cette conception, à son tour, est inévitable. Elle se justifie, une première fois par les arguments défavorables à la thèse kantienne de la « chose », une deuxième fois par la table des Catégories telle que l'a dressée Renouvier dans son *Premier Essai de Critique Générale*.

Cette conception, cette définition de l'Être ne garde rien d'obscur. L'expérience la confirme et, presque, la commande. Un positiviste l'accepterait. Mais on peut être criticiste et rejeter le positivisme. « On peut », disons-nous : rien de plus. Il est, de Ch. Renouvier, sur la croyance, des pages mémorables, « les plus profondes, peut-être, que jamais philosophe ait écrites »; ainsi pensait naguère M. Darlu. Elles ont été jugées inquiétantes. Et je crois bien que M. Darlu, lui-même, les a jugées ainsi. En effet, de deux choses l'une : ou l'on croit, ou l'on sait. Et si l'on croit, c'est, qu'en définitive, on ignore. Tel est l'argument banal. C'est ce qui faisait dire à Renan dans un de ses *Drames* à propos de je ne sais quel pape : « Il croit à l'âme immortelle. Seulement c'est comme toutes les choses auxquelles on croit; on n'en est jamais bien sûr. »

Voici l'argument de Renouvier : on peut croire sans savoir; mais on ne sait jamais sans croire. Là où la certitude se rencontre, la croyance l'accompagne et la consacre. Aussi, même de ce que nous prétendons savoir, nous sommes toujours, à quelque degré, responsable. Si donc, à le bien prendre il n'est jamais d'affirmation qui ne participe de la croyance, c'est que l'état de croyance est l'état naturel de l'homme et, par conséquent, du philosophe. Nous voici, maintenant, à cent lieues du positivisme. Et pourtant, avec Kant et les positivistes, nous respectons la défense faite à toute métaphysique future de « se présenter comme science ».

Une philosophie n'est donc pas autre chose qu'un système de croyances coordonnées et organisées. Mais qui a défendu à la croyance de jamais franchir les bornes de la science? Auguste Comte, et c'est le seul. Et Auguste Comte n'a pas toujours prêché d'exemple. Souvenons-nous, maintenant, de cette propriété de nos jugements, découverte par Aristote et reconnue par Kant, et qui est la *modalité*, profondément distincte de la « qualité » et de la « quantité ». Elle permet à nos jugements d'être problématiques, sans quitter, pour cela, la forme affirmative. Or le philosophe qui s'interdirait tout jugement problématique s'interdirait la philosophie.

Mais le philosophe qui se les permettrait ne risquerait-il pas

d'étendre démesurément le champ de la recherche philosophique? — Démesurément? non. En pareille matière, l'excès n'est pas à craindre. Si l'appel à la croyance est devenu, pour ainsi parler, l'organe de la métaphysique, du moment où, depuis la « plus que certitude » jusqu'aux confins du doute, la croyance admet des degrés, le métaphysicien, dont c'est le métier de sonder l'insondable, peut s'attacher successivement à tous les problèmes. Il connait des problèmes insolubles. Il n'en connait pas d'absolument inabordables si ce n'est les problèmes imaginaires dans la position desquelles se glisse toujours quelque contradiction, à moins, car c'est un cas qui veut être distingué du précédent, que les termes dans lesquels on les pose ne soient vides de sens. Le monde de « l'opinion » appartient donc au philosophe. — Le monde de l'opinion expire là où l'imagination chancelle. — L'imagination saura éviter les défaillances si, tout en se portant au delà du monde observable, elle sait s'en souvenir. Qu'est-il donc, après tout, le vraisemblable, s'il n'est le semblable du vrai? — Réintégrer l'opinion dans la philosophie c'est y réintégrer le droit à la conjecture et, à sa suite, la liberté du mythe, c'est donner pleine licence à la fantaisie, c'est, entre autres, permettre à des œuvres telles que les *Dialogues philosophiques* de Renan, de se présenter comme « philosophiques » sans mériter d'exciter le blâme ou le sourire. — Peut-être. Toutefois, à moins que le positivisme ne l'emporte, tant qu'il aura des adversaires ailleurs que dans le monde des dévots, il faudra que ces adversaires en prennent leur parti, et qu'ils acceptent une liberté d'affirmer exempte de toute autre limite que celle de l'invraisemblable ou du logiquement contradictoire. Cette liberté d'affirmer s'exercera donc aussi longtemps et aussi loin qu'il lui plaira pourvu que la sincérité du penseur ne devienne jamais suspecte. Et cette sincérité aura toutes chances de n'être pas suspectée tant que l'imagination du penseur ne perdra point de vue sa science et son expérience et que, tout en se déployant, elle se laissera contenir.

Telle est cette théorie curieuse de la croyance à laquelle convient, chacun peut s'en assurer aisément, le double nom de néo-criticiste et de... personnaliste, et cela, en raison même de la grande part qui revient à la volonté libre dans l'acquisition du vrai. N'en pas conclure ainsi qu'on l'a fait trop souvent que le contenu matériel de la vérité dépend de notre caprice. « Un homme qui croirait tout ce qu'il voudrait croire mériterait, non d'être cru, mais d'être enfermé. » La boutade est spirituelle. M. Rabier, qui en est l'auteur, visait-il Charles Renouvier? En ce cas il se serait trompé d'adresse, Charles Renouvier, je le prie de m'en croire, n'ayant jamais pensé qu'il

suffit de se mettre à la fenêtre pour y voir passer qui l'on veut.

Si nous en avions le loisir, nous essaierions de construire une philosophie première en la fondant sur la seule idée de la Personne : et nous aboutirions là même où aboutissait récemment l'auteur des *Dilemmes de la Métaphysique pure*. Dans ce livre dont nous nous entretenions ici même il y a deux ans, Renouvier réduisait les thèses de métaphysique à un petit nombre. Il optait : pour le relatif contre l'absolu : pour le phénoménisme contre le substantialisme : pour le fini contre l'infini : pour la liberté contre la nécessité : pour la personne contre la chose. Rapprochez ces thèses les unes des autres et vous les aurez bientôt résumées dans la dernière. Nous regrettons d'indiquer la chose à faire sans la faire nous-même. Mais il nous faut, dès à présent, aborder le sujet même du Personnalisme, qui n'est rien de moins, on le sait, qu'une suite de vues hardies sur l'origine du monde et l'origine du mal.

III

Le *Personnalisme* qui est la doctrine de Ch. Renouvier — nous ne disons plus des néo-criticistes — repose sur quatre postulats. Les deux premiers ont pour objet la règle impérative du devoir et la nécessité morale de la récompense. Les deux derniers visent le premier commencement du monde, sa Création, d'une part, et, de l'autre, ce qu'on pourrait appeler la solution historique du problème du Mal. Le quatrième postulat n'est autre que celui de la Préexistence et de la Chute. Il se justifie : 1° déductivement par la bonté de l'ouvrier suprême qui implique celle de son ouvrage; 2° empiriquement par le spectacle de l'univers actuel dont les amateurs du vieil argument téléologique ne se lassent point de célébrer les harmonies. En quoi, pour notre philosophe, ils ne sont pas loin de témoigner d'un aveuglement ridicule.

Pour avoir raison de ce vieil argument, deux choses sont nécessaires. Il faut inévitablement prouver la réalité de la douleur et du mal, juger l'univers physique et le déclarer indigne d'un Dieu juste. Il faut aller plus loin encore. Quand on a l'audace de condamner le monde tel qu'il est, c'est qu'on eût fait autrement ce monde si, soi-même, on avait été Dieu. Comment l'eût-on refait? En d'autres termes, le monde, tel qu'il nous apparaît n'est pas le monde tel qu'il fut au lendemain de l'acte créateur. Qu'était ce monde? — Ce n'est pas encore tout. Comment ce monde primitif a-t-il fait place au monde actuel? Comment s'est-il effondré? Par quelle suite de quels cataclysmes, ou plutôt de quelles catastrophes? Comment l'œuvre du

créateur, n'ayant pas été sauvée de la ruine, a-t-elle pu l'être de l'anéantissement? Admirable matière, presque inépuisablement riche, entre toutes bien faite pour tenter une imagination de philosophe féconde en thèmes cosmogoniques. Mais que ne devait-on pas attendre de l'auteur d'*Uchromé*?

Prouvons donc, et tout d'abord, à sa suite, que le mal est autre chose qu'une « privation » qu'un « défaut », ou un non-être. Attachons-nous à l'homme et constatons sa fragilité physique. Même quand la maladie l'épargne, la fatigue trop prolongée l'abat. Il lui faut le sommeil, pour réparer ses forces, le sommeil, image de la mort, qui réduit de plus d'un tiers le temps de la vie consciente. N'insistons ni sur la maladie ni sur la mort quand elle survient avant terme : ce sont là d'inutiles lieux communs. Mieux vaut insister sur ce qui échappe d'ordinaire aux esprits les moins prévenus, aux théologiens eux-mêmes et jusqu'à Bossuet qui admire dans le corps de l'homme un ouvrage « d'un grand dessein et d'une sagesse profonde ». Qu'il regarde donc ce corps en moraliste et non pas en artiste! il y découvrira, sans trop de peine, une œuvre manquée, un tronc trop lourd pour être porté par des membres grêles, un organisme à la merci des lois physiques, victime de la pesanteur, victime de la température là où elle est extrême.

Quittons l'homme. Regardons au loin, mais en face de nous. Ou plutôt représentons-nous, dans son ensemble, notre planète Terre. « N'est-ce pas que ce monde est bien fait »? disait un jour un Anglais à Auguste Comte, et ce disant l'Anglais caressait de la main une sphère de carton. — « Bien fait pour les poissons repartit le philosophe. » Mal fait pour l'homme, eût ajouté Renouvier. « L'état de la planète Terre d'après lequel les analogies permettent de juger de l'état des autres planètes, s'il en est d'habitables, est, en ses conditions matérielles, auxquelles le travail de l'homme n'a pu apporter de changements que relativement faibles, tout le contraire d'un habitat ou d'un atelier qui auraient été préparés pour l'entretien de la vie, avec les ressources et les instruments nécessaires à l'industrie humaine. La surface de la planète elle-même est à proprement parler, une ruine. *Les beautés ne sont pas autre chose.* » Souvenons-nous de l'Alpe meurtrière, œuvre qu'on dirait d'un Titan.

Élevons maintenant les yeux au-dessus de nos têtes. Que d'espaces vides et silencieux! L'effroi que Pascal en éprouvait s'accorde mal avec l'apologie de l'œuvre divine. Cet effroi condamne l'œuvre du tout-puissant ouvrier. Pourquoi ces énormes distances entre les corps célestes, inutilement disproportionnés à leurs masses? — Ainsi l'exige la loi newtonienne de la gravitation! — Mais pourquoi

l'exige-t-elle? Pourquoi cette gravitation s'exerce-t-elle en raison inverse du carré des distances? Quand Descartes affirmait la contingence des vérités éternelles, il exprimait une vérité profonde. Dieu aurait pu nous donner, s'il l'avait voulu, une géométrie autre que celle d'Euclide. Il aurait pu, s'il l'avait voulu, doter le monde d'une autre physique et d'une autre astronomie. On pense avoir tout dit quand on a fait appel aux lois de la mécanique céleste. Il y a mieux que de les constater du point de vue de la science. Il faut les « juger » du point de vue de la conscience. Décidément il ne se trompait pas, Auguste Comte, le jour où, corrigeant le parole du Psalmiste, il s'écriait : « Ce n'est point la gloire de Dieu que le ciel raconte : c'est la gloire des Laplace, des Newton, des Copernic. » Et le réquisitoire continue. Et la preuve de l'existence de Dieu tirée des merveilles du monde s'écroule.

Passons maintenant aux thèmes cosmogoniques de Ch. Renouvier.

D'abord le monde a un créateur, un créateur qui n'est pas un démiurge. Nulle matière ne lui fait obstacle. Ce n'est point l'ouvrier à la semaine dont il est parlé dans la genèse, travaillant six jours sur sept, et célébrant le repos du dimanche. C'est le créateur au sens plein du terme. Il lui suffit d'un seul *fiat* pour que la matière de sa volonté passe de la puissance à l'acte. La création est immédiate, instantanée, totale.

Elle est de plus une œuvre de justice. Le règne du juste est la raison d'être de l'œuvre divine. Mais pour que ce règne soit, il faut que la créature ne soit pas unique. Aussi Dieu ne l'a vraisemblablement pas faite « homme et femme » ainsi qu'il nous est dit au début de la Genèse. Il l'a dû faire « multitude, » ou plutôt multiple, organisme dans un organisme. Aristote ne savait pas si bien dire en definissant l'homme un « vivant politique »[1]. Lui, non plus, n'admettait de justice hors de l'état social. Et il admirait dans la justice la plus haute des vertus pratiques.

Le créateur qui porte en lui la loi de justice sait tout ce qu'une telle loi exige. Aussi a-t-il doté l'homme d'une volonté libre, d'une intelligence largement ouverte, d'une sensibilité délicate, profondément et agréablement vibrante. En l'éveillant à la vie, il a suscité en lui la joie d'être, et pour que cette joie ne souffrît point d'obstacle, il l'a environné d'une nature clémente et docile.

1. Rapprochez, en outre, l'Acte pur d'Aristote de ce que l'on pourrait appeler l'Acte total de Renouvier, les analogies surgiront, et ce ne seront pas les seules. Il entre beaucoup d'aristotélisme dans le néo-criticisme, et à plus forte raison, dans le personnalisme.

Comment nous représenter cette nature? Il nous suffira, vraisemblablement, d'imiter les anciens poètes qui, pour composer leurs tableaux de l'âge d'or, ont écarté de l'univers toute cause de mort, de péril, de misère et de fatigue. Ils ont imaginé un autre univers gouverné par d'autres lois, mais par des lois telles qu'il suffirait de les corrompre pour nous représenter celles de notre monde physique. Ce qu'à l'aide de la seule imagination les anciens, « théologues » avaient plus ou moins confusément pressenti, Renouvier à l'aide d'une imagination que la raison surveille et qui puise à pleines mains dans le répertoire de la science contemporaine, essaie de nous le représenter.

Susbtituer par la pensée, à notre univers, un monde totalement différent n'était pas possible. Autrement, il eût fallu qu'après la chute, le créateur se fût remis à l'œuvre pour détériorer sa première création. C'est ce qui a lieu dans la Bible. Et c'est on ne peut plus digne d'un Jéhovah jaloux et courroucé. Mais c'est ce qui n'a pu être. Si l'univers porte des traces de ruine — et il en porte — pour savoir ce qu'il a chance d'avoir été avant sa ruine, le philosophe s'inspirera des méthodes usitées en paléontologie. Avec un fragment de squelette on reconstitue le vivant disparu depuis des siècles, lui et ceux de son espèce. Avec les deux forces physiques qui s'appellent gravitation et chaleur on peut reconstituer le monde primitif sans recourir à d'autres agents. Pour supprimer par la pensée les effets meurtriers de la chaleur, il suffit de lui prêter une distribution différente de celle que nous lui connaissons. Quant à la gravitation, pour en atténuer, jusqu'à presque les abolir, les effets désastreux, il suffit de la concevoir sur le type de la pesanteur quand, au lieu de s'excercer à l'extérieur des grandes masses elle s'exerce à l'intérieur d'un système, « en raison directe des distances au centre ». Ainsi le monde des premiers êtres créés était régi par d'autres lois que le nôtre : il était néanmoins soumis à l'action des mêmes forces. Comment ces forces nous sont-elles devenues malfaisantes? Elles se sont perverties en suite de la perversion des premiers hommes.

Représentons-nous, maintenant, le second acte du drame de nos origines. Les premiers hommes — par hypothèse — sont nés libres et égaux. Mais ils sont nés différents les uns des autres : *facies non omnibus una*. Libres d'agir à leur guise, ils suivront leurs penchants. Il est assez à prévoir que les actes des uns réagiront sur les désirs des autres : l'émulation naîtra. — Et l'envie à sa suite? — C'est bien ainsi que les choses ont dû se passer. Seulement, n'imitons pas les historiens qui, de la réalité d'un fait, en concluent la nécessité. La

chute a eu lieu. Mais elle n'était point fatale. Elle ne pouvait l'être. La liberté de la créature la rendait possible; or, qui nous défend de prendre cette « possibilité » au sérieux, c'est-à-dire de la prendre au pied de la lettre, comme une simple puissance de faillir? Et même ne craignons pas de descendre presque jusqu'à la puissance nue du péripatétisme, jusqu'à celle qui, n'enveloppant qu'une faible tendance, a besoin de la volonté pour arriver à l'acte.

Ici comme dans la Genèse, c'est le libre vouloir de la créature qui produit la faute et rend la chute inévitable. Mais tandis que le Dieu de la Bible se comporte à la manière d'un être jaloux et nullement exempt d'envie, le Dieu de la cosmogonie personnaliste s'en tient à ce qu'un pédagogue du temps présent appellerait « la discipline des conséquences », ce qui est à la fois plus moderne, plus scientifique et, chose plus importante encore, plus véritablement moral.

Ainsi le monde ayant été fait « de rien », étant l'œuvre d'un Dieu juste, la chute n'est pas son œuvre. On ne la saurait déduire de la nature de Dieu. On ne peut que la constater par ses monuments qui sont partout dans l'histoire du monde.

Mais comment les ruines du monde peuvent-elles avoir été l'œuvre des premiers hommes? On sait, ou l'on est censé savoir, que les premiers hommes exerçaient sur les forces naturelles une souveraineté véritable. L'envie engendre la haine, et la haine le meurtre. Les Caïns mirent à mort les Abels, et cela, sous l'empire de la « Volonté de puissance » qui s'était graduellement substituée à la volonté de justice. Nietzsche a développé longuement et superbement un thème analogue. Sa doctrine n'est-elle point, d'ailleurs, une apologie de la volonté de puissance? Seulement, et tout au rebours du vœu de Nietzsche, les vainqueurs de la veille ont expié leur victoire. L'enfant qui se sert d'un jouet à contre-usage casse le jouet et se blesse. L'anarchiste qui veut la mort du propriétaire saute en le faisant sauter. Pareille chose est advenue aux puissants des premiers âges. Pour mieux écraser leurs ennemis, ils ont élevé des tours de Babel et les tours de Babel se sont écroulées en les écrasant. Ils ont entassé Pélion sur Ossa, et les blocs immenses se sont abattus sur leurs têtes. Après la mort des vivants, ce fut la mort du monde. Les suites de la perversité originelle se sont étendues à tout l'univers : ici se produisirent des concentrations de matière; là, des séparations, ailleurs des collisions, des effets d'incandescence suivis de longs refroidissements.... au terme, la nébuleuse.

L'ancien monde a péri, mais son cadavre reste. Et le créateur a tout prévu pour qu'il se ranimât. Dans la matière précipitée à

l'état brut et inorganique des germes vivants d'une petitesse imperceptible ont résisté aux températures les plus hautes. Ces germes sont ceux des vivants qui renaîtront dès que la vie pourra recommencer à la surface de la planète. Ainsi les premiers vivants subissent l'épreuve de renaître, en suite inévitable du péché. Eux, c'est nous. Car c'est nous qui sommes nos ancêtres, non point les descendants mais les revenants du monde créé par Dieu, détruit par nous. Après la faute, la chute; après la chute, la restauration. Au terme de la restauration, l'universelle paléogénésie.

Nous avons maintenant terminé notre chétive esquisse de cette curieuse et vaste cosmogonie antécosmique. Nous eussions souhaité de laisser transparaître les qualités de puissance, de richesse et de vraisemblance scientifique qui l'élèvent, d'une rare hauteur, au-dessus d'un grand nombre d'essais et de fantaisies analogues. La puissance est digne, croyons-nous, d'y faire passer l'audace. L'auteur avoue cette audace. Il consent même à l'appeler « extravagance ». Il demande, en finissant, pour ce nouveau *Timée* d'un aspect singulièrement moins poétique que l'ancien, et où les discussions viennent rompre la trame du récit sans aboutir toujours à des conclusions satisfaisantes, un peu de l'indulgence que l'habitude et la tradition inspirent aux incrédules à l'égard d'absurdités consacrées. En de telles recherches, « l'hypothèse », sans autre contrôle que la « logique et la morale est la ressource unique du philosophe. Il a le droit, s'il est en règle avec les formes de la raison pure, de proposer comme vraisemblables des thèses sur l'origine de notre monde conformes aux lois de son entendement et à son sentiment de la vie ». Telle est la fière conclusion du *Personnalisme.*

III

L'idée directrice de ce beau livre est la solidarité des deux idées de Création et de Chute. Assurément, et nous l'avons vu tout à l'heure, la chute ne se « déduit » pas de la création. Mais la chute, comme telle, n'est possible que dans un monde créé par Dieu. Il faut, par suite, que Dieu soit et qu'il ait créé le monde. Quelles preuves en avons-nous?

D'abord, en vertu de la contradiction inhérente à l'infini actuel, le monde ne saurait être infini. Il a des bornes dans l'espace et il en a dans le temps. Donc il a commencé. Un pas de plus et l'on arrive à lui donner un créateur. Ce pas est-il inévitable? Renouvier le pensait. Ses disciples ne l'ont point pensé. Il en eut plus d'un que le dogme de la création fit toujours hésiter. Et si tous ont incliné au

théisme, il s'en faut que tous y aient expressément adhéré. C'est donc, apparemment, que le Néo-criticisme a beau pencher du côté du Personnalisme, s'il ne mène pas ailleurs, encore n'y mène-t-il que les esprits consentants.

Renouvier était de ces esprits-là. Pourtant, si le théisme était l'inévitable aboutissant du Néo-criticisme, il aurait inévitablement trouvé sa place dans le *Premier Essai de Critique Générale*. Un logicien tel que Renouvier, impeccable et intrépide, n'eût point manqué d'affirmer Dieu et la création du monde si la chose n'eût dépendu que de la logique. Or, au temps des deux premiers *Essais*, Renouvier inclinait vers un polythéisme éventuel, exclusif de toute création, cela va sans dire et, qui plus est, de tout véritable gouvernement du monde. Les Dieux (éventuels) du *Deuxième essai de Critique Générale* ne sont, à vrai dire que des Ases ou plutôt des... surhommes. Ils sont plus près des Dieux de la mythologie grecque que du Dieu de la Bible.

Depuis, le polythéisme éventuel de Renouvier a fait une indéniable banqueroute. Vers 1885, Dieu, le vrai Dieu, le Dieu unique de la religion ou plutôt de la « pensée » chrétienne a été appelé au sommet du monde. Et la métaphysique personnaliste commença.

Elle commença par la production d'un argument assez irréductible aux vieux arguments classiques, et qu'un Platon n'eût peut-être pas désavoué. La réalité de l'Idée platonicienne ne repose-t-elle pas sur ce fait que, dans le monde des réalités empiriques, il est des répétitions et des similitudes? Du moment ou plusieurs phénomènes se ressemblent et que les derniers apparus ne sont ni les effets ni les copies des premiers (car deux ou plusieurs répétitions peuvent avoir lieu à de très longs intervalles), d'où vient qu'ils se ressemblent si ce n'est de ce qu'il existe un ordre du monde dont la source est extérieure et supérieure aux phénomènes du monde? L'existence de Dieu, dans le Personnalisme, a pour fondement l'universelle juridiction des Catégories. De la réalité constatée des lois, on s'élève à celle d'une législation qui domine les intelligences et les existences. Mais comment ne pas s'élever plus haut encore? Et pourquoi reculerait-on devant l'affirmation d'un législateur suprême? La plus haute des catégories n'est-elle pas celle de Personnalité? Ne l'a-t-elle pas été de tout temps, dès le *Premier essai de Critique Générale*?

Si les lois de la pensée la régissent de telle sorte qu'elle n'échappe à leur joug que par le scepticisme, c'est qu'il est une pensée supérieure aux pensées individuelles. Mais comment s'exprimer ici? Cette pensée est-elle bien *une* pensée — la pensée de quelqu'un —? N'est-elle pas plutôt *la* Pensée conçue dans ce qu'elle a d'universel

et d'impersonnel? Il semble qu'ici l'hésitation soit permise. L'essentiel n'est peut-être pas tant d'incarner la Loi suprême dans une conscience première, supérieure et antérieure au monde, que d'ériger cette conscience en « lieu » des Catégories. La personnalité divine est un moyen d'y parvenir. Elle n'est ici qu'un moyen et non une fin. Par suite, elle recule au second plan. Car s'il n'est en rien contradictoire que les Catégories prennent conscience d'elles-mêmes au sein de la pensée divine, on ne voit guère ce que la présence de ces catégories en Dieu ajoute à la personnalité de l'être suprême. On verrait bien plutôt ce qu'elles lui retranchent, car nous sommes priés — plus encore par Renouvier que nous ne l'étions jadis par Descartes — de n'attribuer à Dieu que ce qui est en nous, élevé il est vrai, à sa puissance la plus haute. Or si l'on s'attache à l'idée de Catégorie, tant s'en faut que la personnalité soit un de ses caractères essentiels; il s'en faut presque, même, du tout au tout. — Mais la Personnalité n'est-elle pas elle-même une de ces Catégories? — Sans doute. Une distinction, toutefois, est ici nécessaire. L'acte par lequel nous prenons conscience d'être des personnes ne saurait se confondre avec l'acte par lequel nous prenons conscience de la catégorie de Personnalité. De ce que je me connais, à titre de personne, il ne résulte pas immédiatement ni que tout ce qui existe participe de la personne, ni que la Personne-moi aboutisse nécessairement à la Personne-Dieu. La question n'est pas de savoir si le théisme est ou n'est pas compatible avec le néo-criticisme : il l'est. La question est de savoir si c'est une nécessité d'être théiste quand on est déjà néo-criticiste, et nous pensons que ce n'en est pas une.

L'argument en faveur de l'existence de Dieu tiré des catégories est donc un argument contestable. En voici un autre et que Renouvier développait en s'appuyant sur les axiomes logiques. On peut, en effet, raisonner comme il suit :

De deux choses l'une : le monde est fini, ou il est infini. Mais il n'est pas infini. La contradiction inhérente à la notion d'infini actuel interdit la supposition; dès lors, si l'option est inévitable entre l'infini et le fini, l'opinion pour le fini le devient à son tour : et c'est la thèse de la création qui a gain de cause. Et nous avons ici une preuve de beaucoup préférable à la précédente, car elle nous met, d'emblée, en présence non pas seulement de Dieu, mais d'un créateur personnel du monde. Que vaut cette seconde preuve?

Il est certain qu'on ne peut, sans renoncer au criticisme, interpréter les axiomes d'identité, de contradiction, de tiers exclu dans le sens de la tradition scolastique, en les considérant comme de pures lois formelles. Il est de ces axiomes une autre interprétation



possible, c'est celle d'Aristote et de Renouvier, qui, s'appuyant sur la négation de toute réalité objective inconnaissable, élève les axiomes logiques à la dignité de catégories. L'interprétation traditionnelle de ces axiomes, est, on le sait, tout ce qu'il y a de plus inoffensif. Il n'est guère d'erreur ou même d'absurdité dont elle préserve. Et c'est à ce point qu'il est permis de se demander si, en réduisant à un rôle de pure forme la fonction des principes logiques, les représentants de la Scolastique n'ont pas cédé à la tentation de sauvegarder à tout prix le *Credo*. Celui que, par une déférence voisine de la dévotion, ils avaient accoutumé d'appeler « le philosophe », leur avait, pourtant, donné un autre exemple. Et le fondateur du néo-criticisme a suivi l'exemple d'Aristote. Il en avait le droit. Car, à l'exemple d'Aristote, il ne séparait point le monde des idées de celui des choses, et n'admettait qu'un seul aspect de la réalité, à la fois sensible et intelligible. La suppression de tout noumène ou de tout « fond des choses » contraint l'entendement à opter entre le scepticisme et ce que nous appelions naguère la foi aux « impératifs logiques ». Et l'expression « croire aux axiomes » en dépit de leur évidence soi-disant nécessitante, n'est à le bien prendre en rien contradictoire, puisque, sur l'aperception, par la pensée, de leur évidence nécessaire, se greffe un acte d'assentiment ou de croyance qui leur confère le droit de pénétrer dans les choses et de les façonner en partie. En vertu de cet acte d'assentiment, et pour me conformer au principe du tiers exclu, j'ai posé le dilemme de tout à l'heure : « fini ou infini? » Pour me conformer au principe de contradiction, j'ai opté en faveur du fini. En vertu de cette option, jaffirme que le monde n'a pas commencé.

Puis-je, maintenant, dépasser cette affirmation, laquelle équivaut, somme toute, à la négation de l'infini actuel? Puis-je aller jusqu'à dire que le monde est l'ouvrage d'un créateur? La raison m'y autoriserait peut-être. Mais à une condition, c'est qu'elle permît à l'imagination d'intervenir pour illustrer la thèse. Je ne suis pas sûr (et je ne parle ici qu'en mon nom), que la raison ne reste dans son rôle en suspendant à un premier anneau la chaîne des événements du monde, sans rien supposer au delà. Il se pourrait en effet, que le dogme de la création fût l'œuvre de l'imagination travaillant sur les données de la raison. J'irais plus loin, en ce qui me concerne; j'irais jusqu'à me demander si tel n'est point le cas du théisme. Car le théisme et la création sont deux fruits périodiquement renaissants de l'imagination anthropomorphique. Et les mots de théisme et de création seraient bien près de n'avoir plus aucun sens, le jour où l'esprit s'interdirait de concevoir sans imaginer à la suite.

Il apparaît, dès lors, que les droits de la métaphysique personnaliste, s'ils étaient mis en cause, ne pourraient être justifiés que par la reconnaissance de droits, très anciens à vrai dire, mais que la critique n'a pour ainsi dire jamais distingué des droits de la raison, et qui pourtant s'en distinguent. Ce sont les droits de l'imagination. Dans quelle mesure le philosophe est-il autorisé à les exercer?

On devine que la question posée ne se peut résoudre que par l'exercice préalable du droit mis en cause et par l'examen des résultats obtenus. C'est assez dire que la question est insoluble.

Disons seulement, pour finir, que les deux notions de Personne divine et d'Action créatrice se trouvent en nous, par le fait même de notre éducation religieuse; qu'elles nous viennent de la Bible, et que la Bible est une œuvre d'imagination. Nous ne savions donc pas si bien dire en attribuant à l'imagination, comme à sa vraie source l'idée d'un Dieu personnel ouvrier de l'univers.

Ce n'est pas tout encore. On peut se demander dans quelle mesure un philosophe a le droit de tirer d'un fonds théologique la matière première de ses conceptions métaphysiques. Ce droit fut exercé jadis par Thalès et ses successeurs immédiats. Il n'est pas évident que ce ne soit point un droit périmé. En tout cas, la question mérite qu'on la discute : car il n'est pas évident non plus, qu'en prenant au sérieux la réalité du mal, ce que nul philosophe, avant Kant, n'avait osé faire, Renouvier, à la suite de Kant et plus hardiment que lui, n'ait accru la philosophie d'une nouvelle province. On peut juger cet accroissement imaginaire, et par là même regrettable, si l'on est avis qu'il n'y a pas de problème du mal. Mais au cas où il y en aurait un, ce qui était, ce nous semble, l'opinion de Schopenhauer, le cas de ce philosophe et celui de Renouvier apparaîtraient curieusement analogues. L'un et l'autre, pour résoudre le problème, se sont appuyés sur des livres sacrés; Schopenhauer sur celui des Hindous, Renouvier sur ceux des Hébreux et aussi, ne l'oublions pas, sur les poèmes des premiers « théologues » de la Grèce. Mais depuis quand est-il défendu à un philosophe de penser sur l'origine et la fin des choses à peu près comme les gens qui vont à l'église, au temple, à la synagogue, ou comme ceux qui vont à la pagode? Et si l'on persiste à répliquer qu'on a tort de vouloir réveiller une curiosité endormie en ramenant l'attention sur des problèmes étrangers à la science positive, et en faisant passer imprudemment le problème du mal de « l'état théologique » à l'état métaphysique, on parle en positiviste, ce qui ne veut pas dire nécessairement que l'on parle en philosophe.

LIONEL DAURIAC.

SCIENCE ET CONSCIENCE

A PROPOS D'UN LIVRE RÉCENT

Nous voudrions, ayant publié en même temps que paraissait la *Morale et la science des mœurs*, de M. Lévy-Brühl, un livre sur une question analogue[1] essayer de situer notre pensée par rapport à la sienne.

Le livre de M. Lévy-Brühl est excellent et opportun. Il est excellent dans sa partie critique : les objections de M. Lévy-Brühl contre les idéologies morales, rationalistes et utilitaires, nous paraissent définitives; dans sa partie dogmatique aussi, car la nature de la réalité sociale y est analysée avec force et précision. Quant à la conclusion du livre : que la morale est essentiellement sociale, elle peut être, à prendre les choses en gros, et malgré certaines réserves que nous ferions volontiers si nous ne voulions entrer tout de suite dans le vif du débat, acceptée dans sa généralité.

Le livre est aussi et surtout opportun. Comme l'a très bien dit M. Fauconnet[2], c'est une œuvre de propagande et de vulgarisation au bon sens du mot. Il fournit aux travailleurs multiples engagés dans les recherches sociologiques, qui ont besoin d'une doctrine qui les unisse et comme d'un drapeau aux couleurs tranchées autour duquel se rallier, une formule de morale sociologique, claire, aisément assimilable. M. Durkheim a trouvé son prophète.

Mais ce livre est incomplet. Il n'ouvre pas, il ferme une période. On sait que les coutumes se codifient souvent au moment même où elles sont en train de disparaître. Je crois que le livre de M. Lévy-Brühl, et c'est la raison de sa perfection même, marque pour la morale sociologique le moment non de sa disparition, mais de sa transformation décisive. Déjà d'un point de vue à vrai dire strictement sociologique, M. Fauconnet fait sur les idées de M. Lévy-Brühl relatives au sentiment moral des réserves importantes : il semble que M. Lévy-Brühl lui apparaisse comme plus durkheimiste que

1. *L'expérience morale*, F. Alcan, 1903.
2. *Revue philos.*, janvier 1904.

M. Durkheim. Mais la morale sociologique ne doit pas seulement se compliquer, elle doit se transformer, sans rien abandonner du reste de ses conquêtes antérieures.

La question ne se pose plus aujourd'hui, comme semble le croire M. L.-B., entre la *méta-morale* et la morale sociale. La question se pose entre la réalité et l'idée sociale, ou en d'autres termes, entre la réalité sociale et la conscience. Il s'agit de savoir si l'homme, qui veut être honnête, doit toujours, dans des conditions à déterminer, consulter en définitive sa conscience ou s'il doit tendre à régler sa conduite exclusivement d'après des critères objectifs (succès prévu d'une idée, moyenne d'une opinion, etc.), le caractère encore subjectif de nos jugements moraux devant progressivement s'éliminer en même temps que notre ignorance des réalités sociales.

Or je crois que malgré les progrès de la sociologie et la ruine des métaphysiques et des théologies, les jugements et les vues de la conscience, de la raison pratique, sur la réalité sociale donnée, resteront toujours — quoiqu'ils doivent se transformer par la connaissance de cette réalité — les moteurs de la conduite morale.

J'affirme cela comme un fait d'observation. Un jugement moral n'est pas une constatation, mais un consentement, le consentement d'une conscience individuelle. Ce consentement n'apparaît pas dans le cas d'une croyance universellement admise. La conscience individuelle semble alors perdue dans le grand courant de la conscience collective, parce que la conscience de l'action a pour condition la conscience de la réaction. C'est ainsi qu'à première vue le monde extérieur apparaît en bloc comme un fait, et que nous n'apprenons ce qui se mêle à la connaissance de ce monde d'hypothèses intellectuelles qu'à l'occasion des erreurs ou des illusions des sens. De même la conscience individuelle et la conscience collective demeurent indistinctes tant qu'elles vont dans le même sens. Mais qu'une idée nouvelle germe dans une conscience ou dans un groupe restreint de consciences, ou qu'il s'agisse seulement de formuler une idée confuse ou diffuse dans les masses, alors la dualité de la conscience collective et de la conscience individuelle éclate, et il apparaît que celle-ci n'est pas seulement juge, mais créatrice d'idées et que le verdict sur la conduite lui appartient en dernier ressort.

Y a-t-il lieu de penser que cette fonction active ou initiatrice de la conscience soit provisoire, qu'un temps viendra où l'homme n'aura plus à tenir compte de l'Idée sociale au moment où elle traverse sa conscience, où il l'apercevra comme en un miroir, tout entière figurée dans les choses? Mais on ne se rend pas compte du postulat énorme impliqué dans une telle espérance. Elle ne va rien moins qu'à sup-

primer la catégorie de l'action. L'homme serait un pur voyant. — Il ne s'apparaît, dit-on, comme actif qu'en raison de son ignorance. — Peut-être; mais cette ignorance est nécessaire; ce provisoire est éternel : imaginer un état où l'homme serait uniquement spectateur de la réalité, c'est simplement se faire de la nature humaine une conception utopique, mythique.

Si donc on ne peut éliminer l'idée sociale, si cette idée jaillie d'une conscience individuelle reste quand même le dernier juge en matière de conduite, c'est la nature et le rôle de cette idée par rapport à la réalité sociale que je dois avant tout définir.

Telle est l'œuvre du moment présent. Car le rôle de l'idée est aujourd'hui vraiment nouveau et paradoxal. Elle ne nous apparaît plus, elle ne peut plus nous apparaître comme souveraine. Elle ne peut être déduite ni d'une métaphysique ontologique, ni d'une métaphysique de la nature, ni d'une métaphysique morale telle que l'entendait Kant. Elle ne se résout pas davantage en la réalité sociale donnée. Qu'est-elle donc? *Elle est ce que la révèle l'observation.* Puisque je ne puis la déduire ni la considérer comme immobilisée, figée une fois pour toutes, je ne puis que la voir à l'œuvre, telle qu'elle se manifeste dans des consciences dégagées de tout préjugé théologique, métaphysique ou même scientiste, simplement décidées à l'accepter si elle leur paraît vraie, et la définir d'après l'expérience. Voici donc la tâche qui s'impose à moi, si je veux tenter une méthodologie morale, une méthodologie de l'action. J'essaierai d'abord de discerner les consciences libérées et les consciences compétentes, capables d'élaborer l'Idée morale. Comment les discerner? Par la pratique personnelle que j'ai de la certitude morale, par la familiarité avec ceux qui selon moi l'ont atteinte. Je constate que je n'ai l'impression de la vérité morale que si je suis dans telle attitude, que ceux-là seuls me donnent cette impression qui sont dans cette attitude. Je me demanderai ensuite ce que dans ces consciences en contact avec la réalité devient l'Idée morale, ou sociale, s'il s'agit de morale proprement sociale; et je dégagerai de cette observation les règles pratiques que je dois suivre si je veux me placer dans une attitude morale. De quel droit opposerais-je à cette observation de l'Idée dans sa vie une idéologie sociologique?

Est-ce là substituer à une étude objective une analyse purement subjective, littéraire? Mais l'étude de la formation de l'idéal dans une conscience est une étude positive. La certitude morale est une expérience. On peut déterminer avec une approximation de plus en plus grande les conditions d'une bonne expérience. La différence de la conception de M. Lévy-Brühl et de la mienne sur la méthodologie

morale consiste en ceci. Je substitue à la connaissance qu'il croit suffisante d'une nature objective, modèle et règle de la conduite, celle des conditions d'une mise en expérience; ces conditions nous étant d'ailleurs révélées par le spectacle de ceux mêmes qui font l'expérience. Autre chose est dire : Mettez-vous pour voir ce tableau dans telle attitude et vous l'admirerez; autre chose est dire sans plus : Mettez-vous dans cette attitude. Dans le premier cas je fais appel à l'expérience intime du spectateur comme à un critère ultime, mais je ne lui signale pas moins les conditions objectives de son expérience. Si après nous être mis d'accord sur ces conditions nos jugements diffèrent, c'est donc que nos partis pris, nos principes esthétiques sont opposés. Peut-être y a-t-il de même des principes de conduite irréductibles, je ne puis d'avance préjuger ce point. Il me paraît cependant que si l'on appliquait dans la vie les règles révélées par l'analyse même de la croyance agissante on s'entendrait plus aisément sur ces principes et que, d'autre part, des consciences affranchies de tout préjugé métaphysique, théologique ou sociologique s'accorderaient facilement sur ces règles.

Je trouve donc incomplète la psychologie de M. Lévy-Brühl. Il a négligé l'étude de l'Idée sociale dans ses relations avec la réalité sociale, c'est-à-dire de la vie sociale elle-même.

Cette lacune de la théorie aurait des conséquences fâcheuses dans la pratique. Si l'objet des études morales est de dégager l'idéal d'une conscience vivante, le centre de perspective de toutes les études morales doit être le présent. Le passé comme l'avenir sont au service du présent. Le passé à étudier pour le moraliste est celui qui agit encore, c'est-à-dire non le passé incorporé au présent, de sorte qu'il ne s'en distingue plus, mais le passé qui fait sentir encore son influence distincte et continue. Pour étudier et guérir la fièvre typhoïde de l'adulte, il n'est pas nécessaire de connaître son histoire intra-utérine. Les moralistes sociologues, partant de cette idée que les institutions sociales sont des choses ou des faits, ont une tendance à les supposer immuables, ou tout ou moins à en chercher les éléments permanents, et ils s'attardent par suite trop longuement aux généralités historiques, à l'étude des institutions primitives. Si je me demandais quel type de solidarité sociale je dois aujourd'hui réaliser, si je dois travailler à ce que les fonctions sociales soient autoritairement centralisées ou au contraire divisées selon la capacité de chacun par un accord mutuel — c'est le problème posé par M. Durkheim dans *la Division du travail social*, — je suivrais une méthode inverse de la sienne. Je partirais non de l'histoire de l'opposition entre la solidarité mécanique et la solida-

rité organique telle qu'elle se révèle dans l'histoire de l'humanité, mais de l'étude précise, détaillée de cette notion dans la société actuelle. Je choisirais le cas type où se révèlent nos idées morales sur la question : c'est le cas de la division du travail économique. Je montrerais comment se manifeste ici le conflit entre l'idée d'une division mécanique et autoritaire du travail réglée exclusivement par la distinction des possédants et des non-possédants et celle d'une division des fonctions réglée par un accord mutuel. Je montrerais comment la première relation, celle du capital-maître et du travail-sujet, prend les apparences d'un contrat libre. J'étudierais dans la législation la lutte de ces deux idées qui s'exprime par les diverses espèces de contrat économique (contrat de salaire à durée indéterminée, contrat collectif, etc.). Il me faudrait pour cela étudier non seulement les formes définies de la législation, mais les formes embryonnaires, inconscientes, où le droit nouveau s'essaie, telles que M. Emmanuel Lévy a tenté de les saisir dans son *Affirmation du Droit collectif*. Je retourne donc les termes du problème tels que le sociologue les pose. Je ne détermine pas le présent en fonction du passé et de l'avenir que je prévois, mais j'utilise pour le présent, pour les fins présentes le passé comme l'avenir. Le sociologue part en quelque sorte de l'hypothèse que la vie ne se recommence pas. Je suppose au contraire qu'elle est une création continue. C'est donc dans l'étude précise, directe de la vie actuelle que je dois d'abord me plonger.

Mais le présent lui-même ne m'est pas uniquement *donné*. Il ne consiste pas seulement en une existence toute faite ni même en un devenir que je puisse me borner à contempler du dehors, en spectateur passif. Ce n'est pas la réalité juridique que je dois surtout étudier, c'est l'attitude des consciences à l'égard de cette réalité. C'est moins le code qui m'intéresse, que la jurisprudence, que l'interprétation du code par des consciences juridiques; plus généralement, c'est le retentissement des faits dans la conscience. En présence de telle réalité, de telle législation économique qu'elle est l'opinion en train de se former dans la masse? quelle idée de justice ou de progrès germe dans les consciences qui comptent? Tel est le problème qui s'impose à moi. Je dois donc faire une enquête sur la quantité et la qualité des consciences qui adhèrent à une idée. Le sociologue néglige pour l'étude des choses celle des opinions sur les choses. Il risque ainsi de s'en tenir à des conclusions générales et en quelque sorte massives, de donner par suite comme modèle à la conduite humaine un type neutre et moyen.

Je dois enfin m'en rapporter — que j'invente ou que je com-

prenne seulement l'invention d'autrui, en définitive à ma conscience. Or le moraliste sociologue risque de détourner la conscience du sentiment intérieur qu'elle a d'elle-même, sentiment qui doit contribuer toujours à déterminer l'action, et parfois y suffire. Car il y a des cas où, contre les événements, contre l'opinion, en présence de l'avenir incertain, il faut que la conscience se résolve à une protestation, à une affirmation désespérée. Le sociologue ne peut voir dans cette attitude qu'une preuve de l'influence persistante du mysticisme moral. Mais cette attitude n'est mystique que pour le métaphysicien réaliste qui pose, contrairement aux résultats de l'observation morale, le fait, le donné social comme absolu. Un homme qui, en France, dans les environs de 1820, se fût borné à étudier les faits sociaux et économiques eût constaté l'existence d'un code sanctionnant la propriété bourgeoise et accepté par la moyenne de l'opinion. Supposons qu'à cet homme les relations économiques de son temps parussent iniques, comme elles parurent en effet alors à quelques consciences. Devait-il, sous prétexte que sa croyance n'exprimait pas les réalités juridiques ou la conscience collective, y renoncer? On répondra qu'il prévoyait l'avenir. Le système capitaliste contenait des germes de mort. Ce régime devait durer cependant; il durera peut-être longtemps encore. Et s'il tombe jamais ce sera pour une grande part parce que certains hommes ont cru à la justice de sa chute. On ne peut en vérité s'empêcher de songer, en présence de la façon dont les sociologues posent la question morale, à l'exemple connu des nageurs timides[1].

Cette voie où doit entrer selon nous la morale sociale est conforme à la direction naturelle de la sociologie. C'est en ce sens que son évolution doit normalement s'achever. Comme le faisait très heureusement remarquer M. Bouglé dans un article intitulé *Sociologie et Conscience*[2], la sociologie moderne a précisément mis en lumière le rôle de la conscience, — d'une certaine conscience, la conscience collective, — dans la formation des sociétés. Mais au lieu d'étudier cette conscience dans son activité complexe et réelle, les sociologues l'ont aussitôt immobilisée en des formes définies; ils l'ont assimilée à une nature.

On voit aisément la cause qui a retenu sur la pente jugée dangereux du subjectivisme des esprits aussi pénétrants. C'est une cer-

1. M. Tarde a insisté sur le rôle de l'invention en morale, et il faut lui en savoir gré. Mais il se borne à constater l'importance de ce facteur. Je cherche quelle place une conscience peut faire actuellement à l'invention; le problème que je pose n'est pas historique, mais méthodologique.

2. *Bibliothèque du Congrès international de philosophie.* Morale.



taine superstition de l'objectivité et, par suite, le besoin de modeler une science ou, si l'on veut, une technique jeune sur une technique déjà constituée. C'est la même tendance qui a si longtemps empêché la psychologie scientifique d'utiliser les ressources de la psychologie d'introspection et d'analyse, qui l'a asservie à une physiologie hypothétique. La sociologie en se libérant des conceptions physiques ou biologiques a conquis son autonomie. Reste à la morale sociale de conquérir la sienne. La morale sociale, telle que la conçoit M. Lévy-Brühl, est encore faite sur le modèle de certaines sciences de la nature. Il étend la méthode de la science à ces sciences des mœurs. Comme le dit M. Fauconnet, en approuvant d'ailleurs le procédé, M. Lévy-Brühl montre comment par extension ou par analogie on peut passer d'idées couramment admises à d'autres qui se heurtent encore à de vives résistances. Procédé d'imitation qui est celui des sciences jeunes. Or une réalité, une vérité, un point de vue ne se connaissent pas par comparaison, mais par une vision, une intelligence, un contact directs. La méthodologie de l'action est spéciale, les principes de l'action sont spéciaux. Je prétends que la morale n'apparaîtra pas telle qu'à M. Lévy-Brühl à celui qui, d'ailleurs libéré comme lui du préjugé métaphysique, informé comme lui, déterminera l'idée de la morale, non par analogie, mais en se plaçant en quelque sorte à son centre. C'est en raison de la même conception globale et linéaire de la vérité que M. Lévy-Brühl considère l'art comme une science appliquée, la morale comme une science des mœurs appliquée. Si la morale est l'art correspondant à la science des mœurs, elle est par cela même autonome. L'art n'est pas plus une application de la science que les diverses sciences ne sont des imitations les unes des autres. L'art, c'est l'usage que certains besoins pratiques font de certaines vérités saisies par l'esprit indépendamment de ces besoins. L'art utilise la science, il ne l'applique pas. Il a par suite ses principes propres. Comte considère l'*art de l'ingénieur* comme une discipline autonome [1]. Il insiste de même sur le caractère original des diverses sciences. Il n'y a pas de méthode moins positiviste et aussi moins positive que celle qui consiste à effacer les distinctions : par souci d'*exactitude* on manque de *précision* [2].

Tous ces esprits qui se réclament de la science posent en vérité le problème moral et le problème de la connaissance dans les

1. Voir, sur la distinction de l'art et de la science, *Cours de philosophie positive*, I, p. 52 et sqq.
2. Comte fait une distinction analogue entre *précision* et *certitude*, op. cit. p. 79.

termes de Kant. Ils se demandent à quelle condition une certitude morale scientifique est possible, au lieu de se laisser à l'impression vivante de la vérité morale, telle qu'elle apparaît dans les conditions qui lui sont faites par la science. Comme Kant, ils prétendent imposer à la certitude une condition universelle et uniforme, au lieu que le penseur moderne doit se borner à extraire des certitudes spéciales les formes très générales qui leur sont communes, toujours prêt à les élargir si l'expérience l'y convie. La raison a encore selon eux des cadres déterminés, fixes en dehors desquels il n'y a plus qu'arbitraire, caprice du sentiment, vaine inquiétude. La Raison est au contraire, selon nous, une forme très indéterminée, ou plutôt un certain état de repos de la conscience impersonnelle, dont on ne peut prévoir qu'approximativement où et comme il se produira. On ne *le sait* que par une conscience directe, actuelle. Ils disent : La morale *doit être* telle, si elle veut être scientifique. Je dis : Voilà, *en fait* et d'après l'observation, les conditions nouvelles que la science moderne fait à l'idéal. Les vrais *a prioristes*, les fidèles disciples de Kant ne sont pas ceux que l'on pense.

La morale telle que nous l'entendons est-elle une science ou un art? Question moins importante que celle de savoir ce qu'elle est. Je crois pour moi qu'il y a analogie entre l'attitude morale telle que je l'ai définie et l'attitude scientifique telle que la définissent les savants qui pensent, M. Poincaré, par exemple. La morale sociale telle que l'entendent les sociologues se conforme à une conception scientifique déjà vieillie. Elle en est restée au stade de la science empirique ou encore de la science à la façon de Comte qui imaginait le monde des idées comme un ensemble systématique en même temps qu'une suite uniforme et ordonnée de suppositions vérifiées. On restaure la conception de l'homme passif, contemplatif en présence de la nature, de l'homme selon l'empirisme, au moment où la science même y renonce, où elle fait la place de plus en plus grande à l'hypothèse et non point à l'hypothèse selon Comte ou Mill, statique, immuable et aussi timide, mais à l'hypothèse constructive, hardie, mobile, témoignage d'une vraie vie de l'esprit.

Nous croyons donc qu'il y a place entre la sociologie et la métaphysique des mœurs pour une morale positive, que l'on pourrait définir l'étude expérimentale d'un idéal ou d'un type idéal d'action. De cette morale on peut extraire une méthodologie morale qui se définirait l'étude expérimentale des conditions dans lesquelles une conscience moderne doit se placer pour sentir un idéal. Ces conditions se révèlent par l'observation de la croyance morale en action,

telle qu'elle se manifeste dans les consciences libérées. Et celles-ci même nous ne les connaissons que par l'analyse des conditions dans lesquelles nous ressentons l'impression de la vérité morale. Ceux qui se voueront à l'étude de la morale positive ou de la méthodologie morale ainsi entendue ont grande chance de passer aux yeux des sociologues pour des métaphysiciens et des mystiques, ou pour des chroniqueurs de la vie morale, tandis que les métaphysiciens trouveront sans doute leur œuvre bien modeste et bien menue, quand les *grands problèmes* nous réclament. Mais ils feront cependant, eux aussi, œuvre utile.

F. Rauh.

LA SCIENCE POSITIVE DE LA MORALE

(*Suite et fin*[1].)

II

On sait assez d'où vient la conception que nous essayons de définir. L'Historisme en Allemagne, le positivisme en France, en voilà les sources visibles. Mais ce qu'il importerait surtout de connaître ce sont les postulats critiques, historiques ou moraux, ou encore les dispositions intellectuelles et l'orientation d'esprit dont ces doctrines elles-mêmes ne sont qu'une expression et un effet. Car c'est là vraiment ce qui donne à l'idée de la science positive de la morale sa signification et sa valeur. A prendre ainsi les choses, il paraît bien que cette idée se rattache — à travers l'historisme et le positivisme, — au développement d'une ou deux formes de pensée éminemment caractéristiques de notre siècle, légitimes et fécondes en leur principe et leurs premiers effets, mais qui tendent, comme il arrive trop souvent, à se transformer en erreur par l'excès de leurs prétentions et leur intolérance à l'égard de toutes les autres méthodes ou disciplines de l'esprit.

L'une de ces tendances est l'esprit positif. Ce n'est pas autre chose, en son fond, que le sentiment vif et net des conditions du savoir certain et applicable et le désir d'y ramener et d'y soumettre toutes les connaissances et tous les objets. C'est la conscience que, de nos jours, la fonction scientifique de la pensée a prise d'elle-même. De là cet effort d'organisation ou de réorganisation du savoir, d'unification ou de coordination des méthodes, qui se marque systématiquement et avec tant de force dans la philosophie d'A. Comte, mais qui n'est nullement propre à son œuvre. Or un caractère essentiel de l'esprit positif c'est que, en vue de la certitude et surtout de l'application, il tend à réduire toute recherche à une question de fait. Ce qui ne se peut qu'à deux conditions. Il faut dépouiller à la fois les données de l'expérience de toute signification transcendante et de tout caractère subjectif. En d'autres termes, il faut faire égale-

1. Voir le numéro de mars 1904.

ment abstraction des causes objectives sans lesquelles pourtant l'objet ne pourrait être et des conditions internes sans lesquelles non plus il ne pourrait être donné. Par cette double condition se détermine un point de vue original, une manière spéciale d'envisager les données du savoir : c'est le point de vue scientifique, distinct à la fois de l'attitude critique et de la spéculation métaphysique. On ne peut douter que cette façon d'envisager les données de la connaissance ne soit légitime ou même nécessaire. L'esprit positif ne deviendrait un principe d'erreur que s'il prétendait soit exclure toute autre recherche, métaphysique ou critique, soit s'imposer comme méthode d'investigation et de définition à ce qui n'est pas un fait et ne pourrait être objectivé sans perdre du même coup son caractère propre et sa fonction utile. S'il n'en est pas arrivé, dans le positivisme ou ailleurs, à l'un ou à l'autre de ces excès, c'est, ou plutôt ce n'est pas, pour nous, une question.

Quoi qu'il en soit, il est aisé de comprendre que l'application de l'esprit positif à la spéculation morale tende à la transformer profondément. Toute donnée de la connaissance, pour devenir objet de science, doit subir une sorte de préparation qui en élimine les caractères subjectifs et la signification métaphysique. Or tous les objets du savoir n'en sont pas également pénétrés ou embarrassés. Il en est qui sont, pour ainsi dire, objectifs par définition et que la science analyse et ordonne mais ne transforme pas. Il en est, au contraire, en qui la donnée objective et scientifique est comme perdue dans la foule des caractères subjectifs et métaphysiques, — si bien que, lorsque ces objets sont scientifiquement définis, ils en deviennent méconnaissables. Tel est le cas des données de la science morale. Il faut les envisager et les traiter selon *un plan de clivage*[1] qui n'est pas celui sous lequel ils se présentent spontanément à nous. Tout d'abord ces données — qui sont les ordres de la conscience — se proposent à nous comme des motifs d'action, non comme des objets de connaissance : leur fonction est pratique; elles nous soumettent, mais ne nous instruisent pas. D'un autre côté, tout est mystère, étant de l'ordre du sentiment, dans la manière dont elles s'imposent à la volonté; et l'énergie de leur action varie avec le caractère et la situation de l'agent moral. Il faudra donc si l'on en veut faire des objets de science prendre deux précautions dont la première sera d'envisager les préceptes moraux *théoriquement*, comme des données à analyser et à définir et non comme des ordres dont on se demande s'il y a lieu de les

1. Lévy-Bruhl, p. 188-189.

exécuter. Il ne faut pas confondre la question qui se pose à la conscience, légitimement ou non : croirai-je? obéirai-je? pour le problème de la science. Il n'y a de science précisément que dans la mesure où l'on s'affranchit de ce point de vue tout intérieur et subjectif. De même il faudra substituer aux données morales subjectives, la considération de quelque signe objectif qui ne soit pas sujet aux obscurités et aux variations des données de la conscience individuelle. Ce n'est donc pas d'après nos sentiments, ou, ce qui reviendrait au même, d'après certaines nécessités idéales, qu'il faut déterminer quelles pratiques sont morales ou criminelles, mais d'après leurs conditions ou leurs effets externes et collectifs tels que les règles du droit, les sanctions pénales, etc. En résumé il faut considérer la conscience comme un objet, non comme un principe de connaissance. Ainsi, pour devenir une science positive, la morale se transforme radicalement puisqu'elle exclut de son objet toute question pratique et de ses principes d'explication tout apriorisme.

Mais ne méconnaît-elle pas, par là même, le caractère spécifique de la donnée morale? On peut le craindre ou même rien n'est plus probable, avant même toute critique, si l'on envisage le sens dans lequel se développe l'esprit positif. Il va, dans son progrès, de la circonférence au centre, de la nature à l'homme, ou plus précisément encore des objets de la pensée à la pensée elle-même à qui ils sont donnés. Nulle difficulté tant que l'on opère dans le domaine des choses, réalités physiques ou physiologiques; mais, dans cette régression vers le centre, il doit venir un moment où l'on tente d'appliquer le procédé de définition scientifique non plus à ce qui est donné comme objet, mais à ce qui pose tout objet, soit à la pensée qui conçoit le réel, soit à la volonté qui se donne l'idéal. Or la pensée effectuée, — ou mieux les conceptions qu'elle produit et systématise à mesure, — la volonté réalisée en une action particulière, — ou mieux encore les lois et les mœurs où elle s'exprime en ce qu'elle a de durable, tout cela tombe bien dans le domaine des faits et est ou peut être objet de science. Mais ce serait une grande illusion de croire avoir fait la science de la pensée pour avoir écrit l'histoire des sciences, ou la science de la moralité pour avoir écrit l'histoire des mœurs. Cette illusion est celle du positivisme. Qu'est-il en effet autre chose que l'affirmation exclusive de l'esprit positif, prétendant faire rentrer toute chose dans le champ des déterminations scientifiques jusques et y compris la pensée et l'action qui sont les conditions de ses objets, de son œuvre et même de sa propre existence. Mais de telles prétentions ne vont pas sans résistance. La donnée morale dont les caractères originaux sont sentis par nous

avec tant de force ne se laisse pas réduire aisément aux concepts d'une science objective. Les partisans de la nouvelle science de la morale le remarquent eux-mêmes avec insistance [1]. C'est aussi pour cela que cette science n'eût même pas tenté de se constituer, si, en outre des progrès de l'esprit positif, une autre cause ne fût venue en préparer, en favoriser, ou même en solliciter l'application aux données de la conscience. Les vraies et profondes origines de la science positive de la morale ne sont pas dans des vues méthodologiques, dans une certaine conception de la science et de ses conditions, mais bien plutôt dans certaines vues théoriques sur la nature de l'homme, dans certains partis pris de philosophie historique et de psychologie.

*
* *

Ce système de partis pris, il serait malaisé de le définir en une formule unique. C'est l'expression complexe d'une tendance, chaque jour plus accusée, de l'esprit moderne à absorber l'individu dans la société et, du même coup, la réflexion avec ses droits et ses principes dans l'histoire de la pensée. Cette tendance à son tour semble résulter de deux causes, l'une intellectuelle et intérieure, l'autre sociale et extérieure. C'est d'une part l'élargissement de l'horizon intellectuel qui nous fait reconnaître l'étrange diversité des sociétés et des civilisations et qui nous amène ainsi à faire de l'humanité, non de l'individu, le siège et le principe de l'œuvre civilisatrice. Cette vue, en tant que doctrine, constitue ce qu'on nomme l'historisme. C'est, d'autre part, un réveil du sentiment vif des nécessités sociales, notamment de l'absolue nécessité de la cohésion ou de la solidarité, sentiment qui provoque ou sollicite une réaction théorique et pratique contre l'individualisme où l'on croit voir la cause des inquiétudes de la société issue de la Révolution. Tandis que la science désintéressée de l'homme tend à reconnaître que l'individu est incapable de rien fonder dans l'ordre moral ou social, le sentiment de l'intérêt collectif rend souhaitable que cette découverte soit vraie : il y trouve l'explication des dangers qu'il court aussi bien que les moyens d'y échapper. C'est ainsi que, à peine ébauchée, une nouvelle philosophie suscite une nouvelle politique. En cette politique on a reconnu le positivisme. On trouve, en effet, dans cette doctrine la synthèse du mouvement intellectuel et du mouvement politique, de l'historisme et de la réaction sociale contre l'individualisme. Or c'est bien du positivisme de Comte que naît la science positive de la morale, en ce

1. Lévy-Bruhl, *loc. cit.*, *passim*.

qu'elle a de cohérent, de défini, de vraiment antithétique à l'ancienne morale. M. Durkheim, disciple avoué de Comte et tout pénétré de son esprit est en effet le seul auteur qui ait réussi à nous en présenter une conception qui se tienne.

On ne s'attend pas évidemment à ce que nous entrions ici dans le détail de cette double élaboration intellectuelle et sociale dont, à notre sens, l'invention de la science positive de la morale n'est qu'un moment — le moment critique où la vérité se transforme en erreur. Ce qu'il importe uniquement de voir c'est l'orientation et pour ainsi dire la courbe générale de ce mouvement. Or pour la définir il suffirait sans doute de deux ou trois points dont une connaissance sommaire de l'histoire des idées donnerait aisément la liaison. Si l'on voyait en effet, ne fût-ce que confusément comment s'est produit le déplacement de point de vue qui en est l'origine, ce qui serait comprendre la formation de l'historisme, — comment, d'autre part, cette conception encore un peu flottante est venue s'intégrer, en s'orientant du même coup vers la pratique, dans la notion systématique de l'humanité, ce qui serait comprendre la genèse et la fonction du positivisme; — si l'on voyait surtout comment, dans son effort pour intégrer dans le développement impersonnel de l'humanité toutes les fonctions normatives de la pensée, le positivisme en est venu à y vouloir faire rentrer jusqu'à l'idée même de la vérité, n'aboutissant ainsi qu'à se nier lui-même comme doctrine vraie, — c'est alors, mais alors seulement, que l'on comprendrait la place, le sens et aussi l'impossibilité de la nouvelle morale. Sur tout cela d'ailleurs on ne trouvera ici que des indications.

Le changement de point de vue d'où est née la science positive de la morale s'est produit du jour (impossible d'ailleurs à fixer avec précision), où l'étude et la connaissance de l'humanité ont commencé à se substituer, dans les préoccupations des philosophes, à l'étude et à la connaissance de l'homme. Le XVII[e] siècle s'était efforcé de constituer la connaissance générale de l'homme : c'était l'époque des moralistes. Le XIX[e] a travaillé à constituer la connaissance de l'humanité : il fut le temps des historiens. Le XVIII[e] siècle fait l'entre-deux, opposant, en sa féconde confusion, les points de vue et les méthodes, mais s'acheminant en définitive, sous la triple poussée des progrès d'une histoire plus scrupuleuse en son érudition, de la vulgarisation des récits de voyage et de la pénétration chaque jour plus intime des civilisations contemporaines, à une vue plus large et plus exacte de la vie morale de l'homme et de ses conditions de tout ordre. On avait pu croire longtemps que l'homme est partout semblable et que partout ses croyances et ses institutions résultent des efforts d'une

raison plus ou moins éclairée pour satisfaire aux besoins constitutifs de sa nature. De là cette idée que, au degré près de développement et avec un mélange variable d'erreurs, les éléments de la civilisation sont au fond les mêmes chez tous les peuples et s'y trouvent organisés selon le même plan rationnel. De même donc que l'on croyait possible une grammaire générale, on parlait de droit naturel, de morale naturelle, de religion naturelle. Si ce sont là des termes du XVIII[e] siècle, c'est que c'est en cela précisément qu'il continue d'abord le XVII[e]. Mais c'étaient là des illusions qu'allait dissiper l'une après l'autre une connaissance plus précise de l'humanité et de l'infinie variété de ses mœurs et de ses croyances. Toute une suite de conséquences en devait résulter qui n'allaient pas à moins qu'à changer, avec la méthode des sciences morales, l'idée de l'usage moral et social de la raison.

Tout d'abord il ne faut plus songer à chercher dans la seule considération de la nature générale de l'homme l'explication de l'extrême diversité de ses mœurs. C'est donc hors de l'homme, dans la nature, — climat, situation géographique, — ou encore dans la pression des événements historiques qu'il faut chercher la raison des croyances, des lois et des institutions. La civilisation est un produit de la nature. Pourtant la nature n'agit qu'à travers l'esprit. Dans des conditions analogues, chaque peuple réagit à sa façon. Si son génie est déterminé d'abord en sa forme générale par les conditions extérieures de son existence, encore est-il que c'est de ce génie, du caractère acquis de la race, que naissent toutes les inventions morales, les croyances, les lois, les littératures, etc. La nature est la cause première, mais l'esprit reste le facteur immédiat des civilisations. Si c'est à Montesquieu que revient le mérite d'avoir ainsi relié la civilisation à la nature, c'est à Herder qu'il faut faire honneur d'avoir rétabli dans l'explication des choses morales le facteur proprement humain. Mais de toutes façons la méthode des sciences morales se trouve modifiée. Ce n'est plus dans l'étude abstraite de l'homme, mais dans la considération des hommes et de leurs conditions d'existence qu'elles puisent leurs principes d'explication. En termes modernes, ce n'est pas sur la psychologie, mais sur l'histoire et l'ethnologie que doivent se fonder les sciences morales.

Surtout ce qui se trouve singulièrement diminué c'est la part de la raison et de la réflexion dans la constitution des choses humaines. Les éléments de la civilisation sont reconnus pour des produits naturels : l'invention en dépasse la raison consciente et surtout la raison individuelle. Ce sont des œuvres collectives et spontanées. Il serait donc chimérique et présomptueux de prétendre intervenir en

philosophe dans le développement de la vie sociale pour lui tracer sa voie et lui donner des lois. Pour savoir ce qui convient au génie et à la situation d'un peuple — car cela seul pourrait s'établir durablement et efficacement, — il faudrait d'abord connaître ce génie et ces besoins. Mais on ne pourrait les concevoir que par réflexion sur les institutions qu'ils suscitent et que l'on devrait donc constater en fait, avant de les promulguer en droit. La civilisation ne se décrète pas; elle se fait. — Or n'est-ce pas là ce que l'on nomme l'historisme, dont on fait honneur à Savigny, qui sans doute l'a formulé à propos du droit, mais qui n'a fait qu'exprimer avec force une opinion déjà très répandue. N'est-ce pas aussi le principe de la science positive de la morale? Pour mieux dire, l'historisme et la morale nouvelle ne sont que deux formes, deux applications l'une aux règles du droit, l'autre aux règles de la conscience, d'une même vue générale, d'un même parti pris de philosophie historique : les œuvres de la civilisation résultent de forces naturelles et sociales inconscientes et collectives dont, après coup, la raison constate, formule et systématise les effets. Tout ce que nous disent nos contemporains de la morale réelle et de la science de la morale, Savigny l'avait déjà dit du droit réel et de la science du droit. Avec un différence cependant : pénétré de l'esprit romantique, Savigny veut que la force qui produit le droit, — le génie des peuples —, soit mystérieuse en son essence et arbitraire en ses décisions. De sorte qu'il ne faut pas chercher à expliquer le droit réel en le rapportant à des causes déterminées ou en le soumettant à des lois nécessaires d'évolution. C'est cette réduction de la connaissance théorique du droit à une histoire pour ainsi dire anecdotique qui constitue l'historisme comme méthode spéciale. Mais nos nouveaux moralistes prétendent bien expliquer la morale réelle. Ils pensent qu'elle a ses causes et ses lois. Ce nouvel élément de la conception de la morale constitue l'apport du positivisme.

C'est en effet une idée essentielle du système de Comte que la marche de la civilisation est soumise à une loi naturelle. Rien n'est plus éloigné des habitudes de pensée de ce philosophe que la conception d'un génie des peuples spontané, divers et changeant. Selon Comte, la civilisation de chaque époque a ses conditions dans celle de l'époque antérieure et s'y trouve prédéterminée : l'une et l'autre font partie d'un même développement continu. Il tient même cette évolution pour supérieure aux circonstances qui peuvent bien la retarder ou l'accélérer, mais non en changer la direction, en intervertir les phases ou l'empêcher de venir à son terme. Il n'admettrait donc pas, à la manière des romantiques allemands, qu'un peuple soit une

sorte d'être, une réalité psychologique distincte, une source d'action originale. Un peuple n'est qu'un moment de l'évolution d'un être plus ample, le seul qui soit vraiment et, en quelque manière, substantiellement. Cet être c'est l'Humanité. Elle est seule le sujet de la civilisation : c'est dans les lois de sa nature qu'on en doit chercher les vraies raisons d'être. Considérez maintenant que ce qui constitue et définit l'Humanité c'est essentiellent l'intelligence. La loi fondamentale de la civilisation est une loi du développement intellectuel : c'est la succession des divers modes nécessaires de la pensée qui marque les étapes de l'histoire. Il s'ensuit qu'elle prédétermine, avec la forme d'esprit et les conditions générales de la vie intellectuelle d'une époque, la forme et les conditions de l'action intellectuelle des individus. D'autres philosophes, vers le même temps, parlaient d'une raison impersonnelle présente en chacun de nous et par qui nous pensons et sommes capables de vérité. La raison impersonnelle n'est qu'une entité. Comte la remplace par l'Humanité ou par l'intelligence humaine constituée de l'ensemble des idées, des institutions et des arts d'une époque ou de la suite des temps. C'est là que chacun de nous vient puiser les idées directrices de son œuvres propre, intellectuelle ou morale. On voit dès lors ce qu'il y aurait de présomption à s'ériger en juge et en conseiller de cette Humanité en qui et par qui l'on vit et l'on pense. Ainsi l'historisme, grâce au concept positiviste de l'Humanité, se change en un absolu fatalisme. — Assurément les libres disciples d'A. Comte, tels que M. Durkheim, n'acceptent ni ce concept trop philosophique de l'Humanité, ni davantage cette idée que tout le développement de la civilisation est dirigé par une loi d'évolution intellectuelle, dont la courbe pourrait être d'ores et déjà déterminée tout entière : au fatalisme de Comte ils substituent un déterminisme plus complexe et plus souple où le développement des idées n'a que la moindre place. Pourtant si, par delà l'humanité ou plutôt la société, ils mettent la nature, si, d'autre part, ce sont les croyances, les sentiments et surtout les besoins particuliers à chaque époque qui leur semblent être les facteurs directs et variés de la civilisation, le rapport qu'ils conçoivent entre la société et l'individu reste le même : ils n'admettent pas de séparation réelle, de ligne de démarcation assignable entre la personne et son milieu social. C'est vraiment par la société que nous pensons. De sorte que le concept de l'Humanité élaboré par Comte reste au fond la formule synthétique et quelque peu métaphysique d'un état de choses très réel et plus complexe.

Il reste donc vrai que le positivisme enveloppe en ses larges formules cette doctrine particulière qui est la science positive de la

morale. C'est bien dans le comtisme qu'il en faut chercher l'origine, encore qu'elle ait essayé de s'en affranchir et de se définir à l'aide de conceptions plus scientifiques et plus exactes. Mais cet affranchissement fait perdre à la doctrine que nous examinons beaucoup de sa force et de son sens. Car, pour parler exactement, il ne faudrait pas chercher seulement dans le positivisme l'origine historique, mais aussi la justification dogmatique de la science positive de la morale. Une difficulté se présente, en effet, que ne voient pas ou que n'aperçoivent qu'à demi les partisans de la nouvelle méthode. Ce n'est pas assez de supposer établi en fait que les œuvres de la civilisation — y compris la morale, — sont naturelles, collectives et spontanées, pour avoir le droit d'interdire aux philosophes d'énoncer des règles nouvelles et de se poser en réformateurs. Il s'ensuivrait simplement qu'on ne peut songer à refaire d'un seul coup la morale d'un peuple et que les réformes réalisables sont déterminées à chaque instant par l'ensemble des circonstances. Il ne s'ensuivrait nullement qu'on ne puisse juger de la valeur de droit des règles existantes, ni en proposer d'autres, qui auraient, selon le cas, plus ou moins de chances d'être adoptées. Toute la question est de savoir s'il a un bien et un vrai en soi dont la raison soit juge, ou mieux s'il y a une raison apte à concevoir un idéal intellectuel ou moral et à juger de tout par là. Si oui, les croyances et les pratiques morales peuvent être l'œuvre, d'ailleurs très mêlée, de la raison collective et il n'y a pas lieu de douter que la raison individuelle qui en juge pour son compte, à titre de raison, ne puisse aller plus loin et provoquer un nouveau progrès. Ce qui s'est fait jusqu'ici spontanément et collectivement, qu'y aurait-il de contradictoire à ce que cela se fasse maintenant avec réflexion et que l'action spéculative et systématique des hommes les plus éclairés tende à se substituer à l'action collective de la foule? Pour interdire la spéculation morale, les règles données du dehors à la société, les prétentions de réforme par la philosophie, il faudrait s'attaquer aux notions de bien et aussi de vrai en soi, et à l'idée même de la raison comme fonction normative et régulatrice. Il faut la réduire, en son double usage théorique et pratique, comme principe de vérité et de moralité, à n'être rien de plus qu'un fait. Il faut en un mot constituer une sorte de critique réductrice de la fonction normative de l'intelligence. Or cette critique, c'est la profonde originalité du positivisme de l'avoir tentée à sa façon, c'est-à-dire au fond de la seule façon qui fût possible, étant données les conclusions à obtenir. En s'affranchissant de la métaphysique de Comte, MM. Durkheim et Lévy-Bruhl font tomber, pour ainsi dire, la clef de voûte de leur propre système, qui ne

prend tout son sens et ne garde toute sa force qu'à la condition de s'intégrer dans ce système achevé qui est le positivisme. Pour tout dire, ou la science positive de la morale souscrira à l'ensemble de la philosophie positive, ou elle ne sera pas. De savoir maintenant si elle ne se condamnerait pas elle-même par les principes dont elle est obligée de se réclamer, c'est une question. Mais il ne s'agit, pour le moment, que de mettre ces principes en lumière.

Dans ce système d'idées puissant et confus qui est le positivisme, il en est une qui, partout présente et nulle part affirmée, nous semble l'âme de la doctrine. C'est cette vue que la notion de vérité est au nombre de ces concepts nécessaires, mais équivoques, qu'une saine philosophie ne peut retenir qu'après les avoir soigneusement purifiés de toute signification métaphysique. — A la prendre, en effet, dans son acception commune, l'idée de vérité implique la notion d'une nécessité idéale de penser et d'un droit qu'auraient certaines conceptions à être affirmées indépendamment de la nécessité de fait avec laquelle elles s'imposent à l'esprit. Mais rien n'est plus scabreux qu'une telle idée, car d'abord elle ne se comprend que par la supposition de quelque chose, — objet transcendant ou idée *a priori* — qui serait, en tout cas, hors de l'ordre des faits et les jugerait. C'est dire qu'elle implique une réalité métaphysique et la possibilité pour l'esprit d'y accéder. Mieux encore elle en fait dépendre, et non pas de la seule expérience, la valeur de la science. D'autre part c'est une idée dangereuse, étant un principe d'anarchie. Si ce que l'on pense naturellement, ou même nécessairement n'est pas toujours ce que l'on doit penser, on conçoit que ce soit un devoir pour chaque homme de comprendre les règles et les conditions de la pensée vraie et de s'efforcer de la réaliser en soi-même en s'affranchissant de toutes les forces extérieures ou intérieures qui tendent à lui imposer certaines manières de penser. Ainsi l'idée de vérité affranchit la raison individuelle et fonde son droit. En somme rien n'est plus opposé à l'esprit et au but de la philosophie positive. — On comprend donc que A. Comte se soit efforcé constamment, sinon consciemment, de rapprocher ces deux points de vue du droit et du fait et qu'il ait essayé, puisque la pensée ne peut se passer de règles, de nous faire accepter comme la seule règle le fait même qu'elle devrait juger. On pourrait exprimer à peu près ainsi la pensée latente de A. Comte : il y a, à chaque époque, des modes de pensée nécessaires en fait qui s'imposent comme critères de toute opinion valable; c'est par là que chacun, en toute circonstance particulière, doit juger du vrai et du faux. Ce qui revient à dire en définitive que nous devons penser à chaque instant ce qui tend à devenir, étant

d'accord avec la forme nécessaire de l'intelligence humaine à notre époque, la pensée de tous. Le vrai devient ainsi comme le bien une catégorie sociale. Cette notion ne marque plus qu'un rapport dont les conditions changent d'âge en âge, entre la pensée individuelle et la pensée générale. Soyons de notre temps : voilà à quoi se réduit le devoir intellectuel. Cette théorie admise, la négation de l'aptitude de l'individu à s'ériger en juge à l'égard de la volonté sociale est aussi complète et aussi nette que possible. C'est bien là qu'il faut en venir. Sinon, si l'individu reste juge autonome du vrai et du raisonnable il est impossible qu'il ne revendique pas le droit de juger par lui-même de ce qu'il est raisonnable de vouloir comme de ce qu'il est raisonnable de penser.

Maintenant que ce soit là l'esprit du positivisme et ce qui le caractérise essentiellement, on n'aurait pour le montrer que l'embarras de choisir entre les preuves. Sans doute A. Comte n'a fait nulle part expressément la critique de l'idée de vérité. Mais il ne l'aurait pu sans infirmer ses propres conclusions. Il ne pouvait essayer de nous donner pour légitime en droit cette opinion qu'il n'y a pas d'opinion légitime en droit. Mais d'abord ses procédés de preuve et de réfutation aussi bien que ses sentiments sur l'inefficacité et la vraie signification des discussions dialectiques impliquent tous le critère de vérité que nous venons d'énoncer. C'est ainsi que, selon A. Comte, on ne critique que les opinions auxquelles on a cessé de croire. La critique est le signe, non la cause, de l'affaiblissement des croyances. C'est dire qu'elles sont hors de notre portée et que toute réflexion est inutile, en tant qu'elle prétendrait réagir sur elles. Elle constate où nous en sommes et si nous croyons verbalement ou sincèrement. Nous ne sommes donc pour rien dans ce qui s'établit en nous comme vérité. Aussi, lorsque A. Comte veut communiquer ses propres opinions, il n'essaie pas, à l'ordinaire, d'en démontrer la légitimité de droit; mais il les présente comme des faits qui tendent à se généraliser, à devenir des croyance universelles. Il demande que l'on renonce à la métaphysique parce que c'est un mode de pensée de plus en plus abandonné. Il déclare vrai le positivisme parce que tout dans le développement de l'esprit humain en a préparé et marqué l'avènement pour notre temps. On n'y échappera pas. C'est là toute sa preuve. Aussi bien la thèse fondamentale du positivisme, impliquant la relativité de la pensée, empêche qu'elle puisse avoir d'autre règle que le fait. L'intelligence humaine prend tour à tour, selon une loi nécessaire, des formes diverses, se propose d'autres tâches et se donne d'autres règles. Un temps fut où, pour comprendre, il fallait que l'homme se donnât

des dieux; le temps est venu où il n'en faut plus parler si nous voulons nous entendre. Les conditions de l'œuvre intellectuelle vont donc se modifiant. L'idéal d'intelligibilité, si l'on peut employer ici une telle expression, n'est pas le même aux divers temps. Dès lors, il n'est qu'un fait. On serait tenté d'en conclure qu'il n'a plus rien en lui qui l'impose à notre adhésion. Mais comme à chaque époque il s'impose en fait et comme, d'autre part, nous n'avons pas de critère de droit au nom duquel nous puissions le refuser, sa nécessité fait loi pour chacun de nous. Nous devons penser et juger selon le mode positif de cela seul que nous voyons que c'est le mode de penser que le cours de l'histoire suscite aujourd'hui et qui tend à prévaloir. A ce point de vue une critique est possible et nécessaire qui détermine ce qui doit être à chaque moment considéré comme le critère du vrai et la règle de la pensée. Mais cette critique qui doit se fonder sur l'histoire ne peut être qu'une fonction de la sociologie. C'est à elle qu'il appartient de nous donner la règle du vrai comme celle du bien.

Il n'est pas indifférent de voir où la sociologie, usurpant le rôle de la critique, a conduit A. Comte. Elle lui a enseigné que dans le développement de l'esprit l'ordre de prédominance des facultés se modifie progressivement. C'est l'intelligence qui jusqu'ici a dirigé la vie; c'est au cœur maintenant à conduire l'homme. Tout d'abord il doit limiter et régler l'œuvre de l'intelligence selon les besoins de la sociabilité. Il ne décidera pas seulement de ce qu'il faut étudier ou négliger, mais de ce qu'il faut chercher en ce qu'on étudie et de la manière même dont il faut le comprendre et le définir. Il réclamera des hypothèses, des postulats, sans lesquels la vie sociale n'atteindrait pas ses fins, les faits constatés ne parlant pas assez fortement à l'imagination ou au cœur des hommes pour leur inspirer l'amour et le dévouement nécessaires. Il sera donc légitime de croire tout ce qui sera indispensable à la vie morale. C'est ainsi que A. Comte, procédant à la manière de Kant, finit par rétablir non les grandes vérités de la métaphysique traditionnelle, mais une sorte de fétichisme, dont il vrai qu'il n'est pas dupe, encore que nous devions agir comme s'il était le vrai. N'est-ce pas dire que le vrai et le faux n'ont pas autrement d'importance et que c'est à nos besoins de décider de nos croyances? Cette conclusion, qu'on a déclarée parfois illogique, est au contraire pleinement d'accord avec l'esprit du système. C'est chose admirable de voir comment cette doctrine développe peu à peu toutes ses virtualités. Mais ce qui est plus admirable encore c'est de voir comment, à mesure que le positivisme prend conscience de ses exigences intérieures, l'idée de

vérité, dont tout système se réclame, va s'atténuant en celui-ci, s'y faisant petite et modeste jusqu'à ce qu'enfin elle s'évanouisse et disparaisse emportant avec elle le droit de la doctrine à solliciter notre adhésion.

Ainsi l'élaboration d'une science positive de la morale paraît bien n'être qu'un moment d'un mouvement plus général au cours duquel la pensée entraînée, pour ainsi dire, par le poids de son œuvre et comme fascinée par ses objets tend à s'y réduire ou à s'y absorber. Ce n'est là, à y regarder de près, que l'illusion et l'excès d'une science qui, ignorante ou oublieuse de ses propres conditions, continue automatiquement de soumettre à ses lois et de faire rentrer en ses cadres tout ce qui peut être matière de spéculation, y compris les concepts qui règlent son œuvre et qui n'y sauraient donc prendre place. Pour dissiper ce mirage, il suffit de se reprendre et l'on voit aussitôt, avec la réflexion qui pose le problème de la science et de sa valeur, s'affirmer comme irréductible l'autonomie de la raison, en son double usage, théorique et pratique. C'est à cette considération de la nécessité de la réflexion et des postulats métaphysiques inévitables qu'elle apporte avec elle, que nous bornerons notre critique.

III

Il ne servirait de rien, en effet, d'examiner une à une les objections dirigées contre la morale théorique. Elles sont fondées sur des principes qu'un rationaliste ne peut reconnaître; elles supposent toute une philosophie latente qu'on ne peut nous demander d'accepter comme évidente. C'est sur cette philosophie implicite qu'il faut donc faire porter le débat. Il se réduit à cette question très générale et très simple : La raison est-elle en possession d'un idéal de la pensée et de la pratique qui s'impose à quiconque entreprend de réfléchir; idéal qui ne serait au fond que la raison elle-même s'affirmant dans son autonomie, dès qu'elle entre en action? S'il en est ainsi, une critique est possible et nécessaire qui détermine les conditions de la pensée vraie indépendamment de l'histoire des sciences; et de même une morale est possible et nécessaire qui détermine les conditions de l'action rationnelle indépendamment de l'histoire des mœurs. Le procès est donc tout entier entre la Sociologie et la Critique, dont la morale n'est qu'une fonction, — ou encore entre la science automatique et la réflexion. Or ce qu'il nous semble et ce que nous voudrions montrer, c'est qu'on ne peut s'empêcher de réfléchir, ni davantage réfléchir, sans affirmer le

rationalisme et avec lui la nécessité d'une morale théorique, telle que l'ont conçue de tout temps — avec plus ou moins de logique ou de confusion — tous les philosophes. Cela fait, mais alors seulement, il y aurait lieu de se demander quel est le rapport de cette morale avec la physique des mœurs qu'on lui veut substituer, c'est-à-dire au fond quel est le rapport de la raison et de son idéal aux pratiques de fait et au milieu social où elle se développe et s'efforce de se réaliser.

* * *

La conception positiviste de la pensée fût-elle fondée théoriquement sur les meilleures raisons, n'en viendrait pas moins se heurter et se briser contre un fait très simple, mais incontestable et infiniment riche en conséquences. Ce fait c'est que nous, vous ou moi, à qui se présente comme une loi la science faite et enregistrée ou la morale réelle et légalement sanctionnée, nous réfléchissons; c'est-à-dire qu'au lieu de céder sans résistance aux idées ou aux ordres que nous recevons du dehors, nous suspendons notre adhésion ou notre obéissance. Pourquoi? C'est qu'il nous est venu des doutes, ou que nous avons éprouvé le besoin de plus de lumière, sur la *vérité* de l'opinion qui nous est proposée ou sur la *légitimité* de l'action qui nous est imposée. Toute réflexion affirme donc qu'il y a un droit distinct du fait, que ce qui se pense n'est pas nécessairement ce qui doit être pensé, que ce qui se fait n'est pas nécessairement ce qui doit se faire; qu'il y a donc une Vérité et un Bien, une nécessité idéale de penser et d'agir dont les pensées et les actions réelles tirent leur valeur, en tant qu'elles s'y conforment. Voilà ce que suppose toute réflexion. Peut-être avons-nous tort de le croire et de réfléchir, au lieu de nous laisser aller. Mais prenez garde d'abord qu'il ne dépend pas de nous de nous en abstenir : délibérer si l'on réfléchira, c'est avoir réfléchi. D'autre part, quiconque nous dénierait ce droit, prenant à son tour la même attitude, l'affirmerait donc pour son propre compte. C'est une faute qu'on ne peut condamner qu'en la commettant : elle échappe à tout jugement. C'est cette attitude involontaire et inattaquable qui fonde la spéculation philosophique. Développer et appliquer simplement à l'infinie diversité des faits les principes scientifiques établis, se conformer dans la variété des circonstances pratiques aux lois morales traditionnelles, sans chercher à juger ni ces principes, ni ces lois, c'est faire œuvre de savant ou d'honnête homme : chose excellente, mais dont il faut pourtant savoir qu'elle ne porte pas avec elle sa justification. La philosophie se produit dès que l'on s'arrête et que l'on juge. Si donc

toute réflexion implique des notions d'ordre spécial, ces notions seront les principes nécessaires de toute philosophie. Elles s'imposeront à quiconque voudra raisonner sur la science ou la moralité au lieu de les pratiquer seulement, avec la spontanéité de l'abeille qui travaille à sa ruche. C'est une nécessité dont nulle intention de positivisme ne saurait affranchir un philosophe : il lui reste la ressource de se contredire et de nier, en l'exécutant, les conditions de son œuvre. Dès qu'il s'en rend compte et qu'il les affirme, son positivisme s'évanouit : il redevient métaphysicien. Ne vaudrait-il pas mieux commencer par là. Reste à voir à quoi cela oblige.

La réflexion commence par la suspension du jugement ou de la décision; elle s'achève par un jugement ou une décision motivés. Le premier de ces actes suppose la notion d'un Bien ou d'un Vrai comme règles de droit de la pensée ou de la volonté. Le second suppose connus les caractères auxquels se reconnaissent la vérité ou le bien. Il n'y a pas de jugement sans critère du vrai, ni de résolution sans critère du bien. Or ces critères ne peuvent être empruntés à l'expérience. A supposer, en effet, que l'on entreprît de juger d'après quelques faits de ce qui doit être tenu pour vrai ou pour bon, une autre réflexion serait nécessaire et possible qui demanderait s'il y a lieu d'adopter cette règle. Mais cette réflexion à son tour ne pourrait aboutir que par l'affirmation d'un nouveau critère justifiant la transformation du fait en droit, de la réalité en règle du jugement. C'est dire que ce nouveau critère ne pourrait pas être emprunté à l'expérience. Or c'est celui-là et celui-là seul qui serait la vraie et première règle de la pensée et de l'action. Ainsi il n'y a de croyance ou de décision réfléchie qu'à la condition que la réflexion qui s'interroge sur la légitimité d'un jugement ou d'une action apporte avec elle et, pour ainsi dire, produise le critère par lequel elle en jugera. Ce n'est donc pas à la connaissance des faits, ce n'est pas même à l'histoire de la pensée ou des mœurs qu'il faut demander de nous instruire sur les conditions de la pensée ou de l'action légitimes. La sociologie n'est pas compétente à résoudre des problèmes que suppose résolus sa propre élaboration et surtout sa justification. C'est à la réflexion qu'il appartient, en s'analysant elle-même, de déterminer les conditions de son exercice ainsi que l'idéal du vrai et du bien qui la suscite et la légitime. Cette analyse de la réflexion par elle-même constitue ce que l'on nomme la Critique. Maintenant si nous ne sommes philosophes qu'autant que nous réfléchissons sur les principes justificatifs de la pensée et de l'action, la Critique se présente comme le fondement de la spéculation philosophique, ou même elle tend à l'absorber. D'autre part si c'est en

s'analysant elle-même que la réflexion doit déterminer ses principes, elle ne peut donc procéder qu'*a priori*, allant des conditions formelles du vrai ou du bien à l'affirmation des principes régulateurs de la science ou de la moralité, ou même s'attribuant le droit de définir les concepts de la nature ou de la société selon lesquels il faut interpréter les faits ou organiser les actes pour qu'ils soient vrais, ou bons, c'est-à-dire intelligibles. Ainsi la Critique va du dedans au dehors, du sujet à l'objet et de la pensée à l'être qu'elle est appelée à construire, non à constater. La philosophie théorique ou pratique procédera donc *a priori*, ou elle ne sera pas. Ce reproche que l'on adresse à la morale, de s'établir hors de la région des faits, prouve seulement qu'on en ignore la vraie fonction et les vraies conditions. Mais, en vérité, il est à craindre que la plupart des moralistes n'aient mérité bien plutôt le reproche contraire et qu'ils n'aient péché surtout par un respect superstitieux des faits et de la nature.

Il est vrai que les fondateurs de la physique des mœurs nous dénoncent l'illusion de la réflexion morale et de la notion du bien sur laquelle elle se fonde. S'il faut les en croire, la sociologie nous explique l'origine réelle et le vrai sens de cette idée. Elle nous y fait reconnaître une interprétation inexacte de l'action des lois sociales sur la volonté individuelle. Elle supprime ainsi la question morale comme question de droit, pouvant donner lieu à des recherches spéculatives. Il n'y a pas à chercher ce qui est bien en soi et naturellement, mais seulement quelles sont les lois réelles, quel en est le sens et le but. — De savoir si cette explication de l'idée du bien est recevable, ce serait une question. Il semble même que ce soit ici la question essentielle. Mais on peut s'en remettre aux philosophes qui font naître l'idée du bien de la vie sociale du soin de démentir leur propre doctrine par leurs pratiques; j'entends par leurs manières de philosopher. En effet, ce problème moral que leur doctrine doit supprimer, ils ne laissent pas de le poser et d'essayer de le résoudre : et, dans l'un et dans l'autre cas, ils affirment plus ou moins expressément l'existence et l'autorité de cette nécessité idéale d'agir dont ils ont entrepris de prouver la vanité. Pourquoi d'abord cette étude scientifique de la vie et des règles morales? Est-il bien sûr qu'elle ne soit inspirée que par une curiosité désintéressée, comme serait une enquête sur la chronologie des dynasties égyptiennes? Nest-il pas, au contraire, évident que les auteurs qui traitent de la physique des mœurs se proposent de nous dire quel cas nous devons faire, et quel usage, des ordres de la conscience ou de la société? Qu'ils attribuent à leur science le pouvoir de nous éclairer sur le sens de l'évolution morale et de nous mettre en état de

choisir entre les pratiques viables et les autres, ou qu'ils déclarent la physique des mœurs incapable de donner aucun conseil, ils ne laissent pas de vouloir, les uns et les autres, nous apprendre comment il serait raisonnable de nous comporter à l'égard des coutumes et des lois et s'il y a lieu de les critiquer ou de les accepter sans critique. Or comme ce n'est pas sans doute par obéissance à la coutume qu'ils demandent comment il faut la recevoir et si l'on peut prétendre à la juger, leur œuvre se présente donc comme une œuvre de réflexion pratique. Il arrive dès lors à ses auteurs ce qui arrive à tout homme qui réfléchit. Ce n'est pas d'après le fait pur et simple qu'ils peuvent répondre à cette question : quel usage devons-nous faire des coutumes? Quelle attitude devons-nous prendre à leur égard? Ils ne nous disent pas : suivons-les, parce que nous les suivons, parce que nous les avons suivies jusqu'à ce jour. Ce serait ne rien dire. Mais on nous démontre ou que nous ne pouvons pas faire autrement, ou que nous n'avons aucun moyen de les juger et de les remplacer par d'autres règles, etc. Toutes remarques qui reviennent à celle-ci : il est raisonnable, étant donné la nature de l'homme, de la société, des règles morales, de la moralité, etc., de s'abandonner avec telles ou telles précautions (car c'est là-dessus que nos auteurs se divisent), à la pression de la volonté collective. En quoi l'on postule d'abord qu'il y a une manière raisonnable et une manière déraisonnable d'agir et qu'il *faut* préférer la première à la seconde; et c'est là la raison d'être de leurs spéculations; — puisqu'il *faut* juger du raisonnable sur la nature des choses ou de la société et non autrement; et cette fois c'est là le principe de leurs conclusions. Ainsi soit qu'ils posent, soit qu'ils résolvent le problème pratique, auquel ils ne peuvent échapper étant des hommes et d'autant moins qu'ils ont plus l'habitude de la réflexion, ils postulent une règle idéale d'action, la nécessité d'agir par raison et de prendre en elle le principe de sa conduite. — Encore une fois, puisque c'est toujours là qu'il faut en venir, pourquoi ne pas commencer par là et prendre tout de suite son point d'appui dans cette idée d'une nécessité pratique *a priori*. Ce qui revient à dire qu'on ne peut être d'accord avec les nécessités profondes de la nature, ou plutôt de la raison humaine, qu'en posant *a priori* l'idée du bien et en entreprenant hardiment d'en déduire rationnellement les conséquences. Voilà de nouveau justifiée par l'exemple même de ceux qui la dénigrent la morale théorique ou mieux la morale formelle. Selon nous d'ailleurs il n'en peut exister d'autre.

On conteste il est vrai qu'une telle doctrine soit possible. C'est même là le sens de la plupart des objections que nous avons rap-

portées plus haut. Comment pourrions-nous y répondre? La meilleure réponse serait assurément de produire et d'apporter toute constituée une telle morale. Mais attend-on cela de nous? MM. Simmel et Lévy-Bruhl parlent, comme d'une chose incontestable et universellement admise, de l'échec de la tentative de Kant[1]. Nous aurions sans doute mauvaise grâce à prétendre faire mieux. Aussi bien, avec plus d'un philosophe, ne tenons-nous pas la tentative de Kant pour manquée. Nous la croyons seulement quelque peu confuse et incomplète. La vraie démonstration de la possibilité d'une morale formelle serait donc l'explication et la défense de la morale kantienne. Mais cela encore nous ne pouvons l'entreprendre ici. Contentons-nous de quelques remarques. Quand on doute qu'une morale formelle soit possible, que veut-on dire exactement? Doute-t-on que de l'idée abstraite du Devoir on puisse déduire des devoirs concrets et précis? Doute-t-on que ces règles s'imposent obligatoirement? ou encore qu'elles puissent se plier avec assez de souplesse aux dispositions et aux situations si diverses des individus et des sociétés? C'est tout cela sans doute que l'on conteste. Mais est-ce à bon droit?

D'abord que du Devoir on puisse déduire des devoirs précis, l'exemple est là, pour le prouver, des maximes de Kant. Incontestablement elles sont précises. Rien de plus net que ces notions de l'universalité des maximes, de l'autonomie et de l'absolue dignité de la personne ou encore d'une société de libertés égales. Dira-t-on que ces conceptions, précises ou non, ne sont pas justifiées ou ne le sont que par un appel à l'expérience. Mais, quoi qu'il en soit des déductions de Kant, que nous ne tenons pas pour infaillible, la notion fondamentale de la morale criticiste, celle de la dignité absolue de la personne, est si évidemment contenue dans l'idée de la réflexion pratique que la démonstration qu'on en voudrait donner ne serait guère autre chose qu'une tautologie. Dès que nous réfléchissons, dès que nous demandons aux lois sociales ou à nos passions de quel droit elles dirigeraient notre vie, nous affirmons nécessairement notre indépendance à l'égard de notre caractère empirique et des conditions extérieures de notre existence. Nous affirmons donc aussi que notre vraie nature est étrangère et supérieure à l'ordre des faits, de sorte que nous posons ainsi, avec notre liberté, la réalité d'un monde intelligible, lieu des vérités idéales, auquel nous participons à titre d'esprit et qui n'est ni la cause ni l'effet du monde des phénomènes : il en rend seulement raison et le justifie. Notre participation à ce monde supérieur nous confère une dignité

1. Lévy-Bruhl, p. 19.

dont le respect est la seule matière possible des lois que nous nous donnons. Nous commander autre chose que le respect, le développement, l'affirmation en un mot, dans l'ordre des phénomènes, de notre liberté idéale, de notre personnalité, ce serait vouloir prendre sa règle dans les faits et rendre impossible le jugement moral. Ainsi se poser en juge à l'égard des faits, affirmer sa liberté à titre d'esprit, sa participation au monde intelligible, l'éminente dignité de la personne et la nécessité de faire de la personnalité la fin de la vie morale, — tout cela ne fait qu'un et se trouve affirmé à la fois et confusément dès que se pose le problème moral.

Que ces vérités et les règles qu'elles impliquent s'imposent à nous comme obligatoires, cela résulte de leur nature. Nous ne pouvons nous dispenser de les affirmer, dès que nous demandons : que faut-il faire? nous pouvons seulement refuser de les mettre en pratique. N'est-ce pas là ce qui constitue l'obligation? Il y a là quelque chose qui s'impose de soi-même et qui exprime notre destinée ou plutôt notre volonté comme esprit. Gardons-nous cependant de voir dans ces nécessités idéales des *faits* que la réflexion morale constaterait du dehors, ainsi que croient pouvoir le faire les naturalistes de tout ordre, remarquant que l'homme veut le plaisir, ou le bonheur, ou le maximum de vie, etc., et faisant de ce vouloir constaté en fait une loi pour qui réfléchit. Cette transformation du fait en droit, nous avons assez dit qu'elle est impossible. Tout autre est le bien dont nous parlons, ou l'objet du vouloir moral. Il n'est pas constaté par la réflexion, il est engendré par elle. Il y a là, non un fait, un donné, mais un *acte* et c'est là, ce nous semble, le sens de l'expression de Kant, *factum rationis*, qu'on ne paraît pas toujours bien entendre[1].

Est-ce enfin l'adaptation de ces règles à la réalité concrète que l'on met en doute? Craint-on, par exemple, quelles ne puissent répondre à la diversité des conditions de la vie pratique? Mais précisément parce que ces règles sont toutes formelles, elles peuvent recevoir toutes sortes d'applications. Nul, pas même Kant, n'a prétendu que toutes les règles de la conduite doivent être déterminées *a priori* et sans égard à la réalité. Cette condition n'est imposée qu'aux principes. Mais, quant à l'usage, ces principes sont de simples majeures qui requièrent pour donner une conclusion d'adjonction d'une mineure empruntée à la diversité de l'expérience. — Doute-t-on enfin que tous les hommes, si divers en leurs aptitudes, puissent s'élever à la conception et à la pratique de cette moralité? Il est bien vrai que tous les hommes ne sont pas égale-

1. Lévy-Bruhl, p. 58.

ment aptes à la réflexion. Il se peut donc aussi qu'ils ne soient pas également aptes à la moralité. Mais d'abord nous ne devons pas oublier que, tous étant raisonnables, en tous se manifeste aussi, bien qu'à des degrés divers, un effort plus ou moins incertain pour s'élever à la vie morale. S'ils n'en découvrent pas tous les vrais principes, s'ils se trompent dans l'application, s'ils montrent un zèle bien inégal, qu'est-ce que cela fait à la vérité ou à la nécessité pratique des règles morales. Comme les lois scientifiques, elles s'imposent à chacun dans la mesure où la raison s'éveille et s'affirme en lui : il n'y a pas d'autre marque de vérité.

Si ces considérations sont fondées, nous pouvons donc conclure à l'existence en nous d'une faculté morale, d'une raison pratique. Elle s'affirme et, avec elle, son idéal, comme supérieure à toute autorité de fait, sociale ou même divine. Elle se donne pour indépendante, au moins en ses principes, de toute science, soit de la science des choses, soit même de la science des mœurs, qui peuvent seulement lui fournir l'occasion de ses jugements ou le moyen de les appliquer. C'est cette aptitude morale qui fait de nous des hommes libres et nous érige en juges à l'égard de tout fait et de toute autorité. C'est elle aussi qui rend nécessaire et possible une morale théorique où elle se réfléchit et s'exprime et par le moyen de laquelle elle va au-devant de la vie réelle, individuelle ou sociale, pour la juger, la corriger et s'y réaliser, en la marquant du sceau de la raison.

Cette doctrine paraîtra sans doute à plus d'un présomptueuse, dangereuse et chimérique : présomptueuse, puisqu'elle accorde au philosophe, c'est-à-dire à tout homme qui s'élève à la réflexion, le pouvoir de demander ses titres à la tradition et de la rejeter, s'il le juge à propos, condamnant ainsi l'expérience des siècles; dangereuse, puisqu'elle accorde à l'individu le droit de protester contre la volonté sociale et de lui imposer le respect de l'idéal que porte en elle sa conscience; chimérique enfin puisque nul ne peut répondre que les conceptions *a priori* de la conscience soient en accord avec les nécessités de la vie. A tous ces caractères, ne reconnaît-on pas en cette doctrine, l'affirmation de ce principe d'anarchie si énergiquement condamné par A. Comte sous le nom d'esprit révolutionnaire?

Révolutionnaire, notre théorie l'est, à coup sûr, si l'on entend simplement par là qu'en elle s'affirme un esprit de libre critique et, pour ainsi dire, d'insurrection régulière et constante contre les traditions, les coutumes et en général toutes les forces où survit le passé. Mais il nous est impossible d'admettre qu'elle soit dangereuse. Les esprits libres ne sont pas si communs, ni la tradition si

aisée à ébranler. Au surplus, que supposent ces inquiétudes à l'idée d'une libre critique? Craint-on qu'elle détruise une à une toutes les institutions du passé? On admet donc qu'elles ne sont fondées que sur l'erreur et le préjugé. Craint-on que le droit accordé à chacun de juger du bien et du mal et des lois légitimes, n'entraîne l'anarchie intellectuelle et morale? Voilà ce que redoutait A. Comte. On tient donc l'esprit humain pour incapable de découvrir des vérités certaines, aptes à réunir tous les esprits et à les rendre capables d'une collaboration intime et efficace. Nous ne sommes pas si sceptiques; mais comme on ne peut discuter toutes les questions à la fois, on nous dispensera de donner ici les raisons de notre confiance.

Pouvons-nous admettre davantage que notre doctrine soit chimérique, sans rapport avec la réalité? On peut faire valoir sans doute que l'affirmation de l'égale dignité des personnes est en contradiction avec l'inégalité réelle des aptitudes physiques, intellectuelles ou mêmes morales : de sorte qu'en se réglant sur cette notion, on agira à faux, à contresens. On peut encore remarquer que l'idéal de liberté proposé par la conscience est incompatible avec les nécessités de la vie en société, de même que le devoir de considérer la personne humaine comme intangible est inconciliable avec les besoins de la vie individuelle qui ne saurait s'exercer sans usurpation sur les biens, la liberté ou même la personne d'autrui. Mais nous craignons que cette objection ne soit aussi peu fondée dans son principe que dans son contenu. — D'où sait-on d'abord que pour s'imposer et exiger notre adhésion pratique, l'idéal moral doive être pleinement et facilement réalisable? Nous ne sommes tenus d'en réaliser que ce que les lois de la nature nous permettent. D'ailleurs, les notions chimériques d'égale liberté, d'intangibilité de la personne, etc., sont avant tout des concepts régulateurs de nos sentiments intérieurs. Elles n'indiquent pas essentiellement un résultat à produire, mais une attitude à prendre. Enfin cette attitude fût-elle difficilement conciliable avec les nécessités de la vie, oserons-nous dire que nous n'en serions pas ébranlés dans notre foi? Notre volonté pourrait hésiter, mais non pas notre raison. Car enfin qu'y aurait-il là pour nous arrêter? Est-ce la crainte en faisant adhésion à l'idéal de compromettre notre prospérité individuelle ou de mettre en péril l'ordre social? Mais, du point de vue où nous nous plaçons dans l'acte de la réflexion morale, il n'est pas moralement nécessaire que la société humaine prospère ou même subsiste; il n'est pas moralement nécessaire que tel individu réussisse ou même survive. Du moins ce ne sont pas là des nécessités premières et absolues. Une seule chose est nécessaire; c'est, quand nous pensons ou quand

nous agissons, de rester fidèles à la règle de vérité et de moralité qui nous constitue comme esprits. — Hâtons-nous d'ailleurs d'ajouter que ce qui est chimérique ce sont ces craintes mêmes. Pourquoi supposer une contradiction entre le réel et l'idéal, entre la nature et la moralité. Il n'est pas de supposition plus factice, s'il est vrai qu'elle méconnaisse à la fois les données les plus certaines de l'expérience et de l'histoire ainsi que la nature et le principe de la vie morale. L'idéal moral, en effet, est l'objet nécessaire de notre volonté comme esprit. Pour croire que la nature lui soit contraire et ennemie, il faut donc la mettre elle-même hors de l'esprit, comme une matière étrangère et rebelle. Mais il n'en est pas autrement dans l'ordre pratique que dans l'ordre théorique. Nous ne pouvons douter que la nature soit intelligible : n'ayant de réalité qu'en nous, elle est soumise aux lois de la pensée. Pour supposer maintenant que ce monde intérieur des phénomènes ne comporte pas d'être ordonné selon l'idéal moral, il faudrait admettre l'existence en nous, dans le vrai et profond sujet de la pensée, de deux éléments discordants, une raison théorique et une raison pratique dont les lois ou les conditions d'application seraient contradictoires. Rien *a priori* ne légitime cette hypothèse. Aussi comprend-on que Kant lui-même qui avait d'abord distingué si radicalement les deux raisons se soit efforcé plus tard, dans la critique du jugement, de les concilier dans une conception plus approfondie de la nature qu'il nous montre toute pénétrée de finalité. C'est donc à la seule expérience qu'il appartient de décider si la réalité est incompatible avec l'idéal. Or l'expérience et l'histoire démontrent le contraire. D'abord la liberté concrète, ou la pleine possession de soi-même, qui est l'idéal de la moralité personnelle, n'est-elle pas le terme où tend spontanément notre vie en son développement naturel. On ne niera pas sans doute que, de l'animal à l'homme, et, dans l'homme, de l'enfance à la maturité, la nature s'achemine sans aucune intervention d'idéal conscient, vers la constitution de la volonté ou du pouvoir de décision réfléchie. Mais la volonté, à quelque objet, moral ou non, qu'elle se détermine, implique toujours l'arrêt et la coordination des tendances spontanées sous l'influence d'une idée ou d'une tendance privilégiée en qui le sujet conscient se concentre et s'affirme. C'est donc toujours un effort pour se reprendre, s'affranchir et se posséder soi-même. D'autre part les devoirs variés que la conscience nous impose, voit-on qu'ils soient en opposition avec la nature humaine et que la vertu soit une monstruosité? Mais au contraire la prudence, la force, la bonté, l'équité ne tendent-elles pas à naître dans l'âme, et à soumettre les passions à leur empire, à mesure

que l'homme se connaît mieux et les autres, et qu'il sent ou pressent sa vraie nature et sa dignité? Enfin l'histoire ne nous apprend-elle pas que les divers traits de ce qui nous paraît constituer l'idéal moral, à mesure que la raison, celle des philosophes ou celle du vulgaire les a découverts, sont passés au moins partiellement dans les faits? N'est-il pas vrai, par exemple, que l'organisation sociale évolue vers la démocratie qui, envisagée en son principe, apparaît comme la notion morale de la société? Ainsi de toutes façons l'idéal moral se révèle à nous, quand nous y regardons d'assez près, comme le principe secret du développement de la nature : la moralité l'achève et la conduit à sa fin.

C'est ce qui rend tout de suite invraisemblable cet autre et dernier reproche qu'une morale théorique, surtout si elle prétend s'établir *a priori*, fait acte de singulière présomption puisqu'elle s'autorise à juger des croyances du passé et à condamné l'expérience de l'humanité tout entière. Elle n'a pas à tout condamner puisque la nature va au-devant de l'idéal qu'elle apporte. — En fût-il autrement, nous maintiendrions le droit absolu de la raison. Contester ce droit, ce serait tout simplement nous ramener à l'autorité du sens commun. Ni l'universalité ni l'antiquité des pratiques morales ne peuvent les imposer à notre adhésion. Ici, comme dans l'élaboration du savoir, le monde va son chemin (le monde et la société), et la philosophie va le sien, qui peut n'être pas le même. Dira-t-on que, en matière de pratique, le sens commun, l'expérience ont une compétence spéciale? qu'on a bien vu, à l'usage, les nécessités de la vie et les conditions de l'équilibre social : de là les coutumes et les lois. Il est donc sage de s'y soumettre. — Oui, si toutefois le but de la vie n'est que de vivre; si le but de la société n'est que la société. Mais d'abord il faut en décider et c'est sur quoi la vie n'est pas compétente, ni le sens commun. Or, quand on délibère, on voit que le but est autre et plus haut. Et dans cette région plus haute où la morale doit s'établir, que devient la compétence du sens commun? Il se pourrait qu'égaré précisément par la préoccupation des nécessités pratiques il eût ignoré ou méconnu les vraies fins morales. Avant donc d'accepter ses décisions, il y a lieu de les juger et on peut être conduit à les rejeter. Comme les savants ne se croient pas obligés de tenir compte, pour décider du vrai, des opinions des Patagons ou des Esquimaux, il serait peut-être temps d'en finir aussi, en morale, avec « les histoires de sauvages ». N'oublions pas que la science est l'œuvre d'une race et d'une époque. L'esprit scientifique est apparu un certain jour, chez un certain peuple. Encore n'a-t-il pas tout de suite trouvé sa voie. C'est en tâtonnant

qu'il a fondé les diverses sciences une à une avec des intervalles séculaires. Il s'est produit sans doute, hors des races privilégiées de la raison, des connaissances vraies et utiles; mais il n'y a eu de vérités certaines, d'opinions durablement valables que chez elles et encore du jour où l'idée de la science a été à peu près clairement conçue et dans les domaines où la raison scientifique a pu établir son empire. Tout le reste est empirisme ou superstition et c'est à bon droit qu'un Lavoisier, par exemple, répudie avec dédain les conceptions et les procédés des alchimistes. Pourquoi donc la morale ferait-elle exception. Pourquoi ici encore l'alchimie n'aurait-elle pas précédé la vraie science? Pourquoi la découverte du principe ou de la méthode de la science morale ne marquerait-elle pas aussi l'origine d'une époque? Avant, la superstition et l'empirisme; après, la science et les règles justifiées par la raison. D'aucune façon il n'y a donc lieu d'accepter en bloc les traditions morales ou même de souscrire de confiance à l'idéal moral qui est en possession des esprits à notre époque. Le moraliste peut se poser en réformateur, il peut prêcher au grand scandale du vulgaire, l'abandon et le mépris des lois imposées par la tradition. En ce sens le nihilisme hautain de Nietzsche était légitime en son principe. C'était son droit, encore que sans doute il n'en ait pas usé rationnellement, de prétendre « transmuter toutes les valeurs ». Sans être son disciple, il faut lui savoir gré d'avoir vaillamment défendu contre les routines d'une conscience asservie la vraie liberté philosophique. — Nous ne pensons pas d'ailleurs que l'usage de cette liberté doive conduire à l'abolition totale du passé. Ce n'est pas seulement parce que, la nature venant spontanément au-devant de la moralité et en réalisant d'elle-même les premières exigences, il n'est pas douteux que la raison en doive approuver maintes dispositions. C'est aussi et surtout parce que les institutions sociales, quoi qu'on en ait dit, sont moins encore l'œuvre de la nature que de la raison. La raison, en effet, qui constitue et définit l'humanité s'est manifestée de tout temps avec plus ou moins de force, de conscience et de cohérence dans l'histoire des mœurs et des idées morales. Elle s'est acheminée progressivement vers le vrai à travers toutes sortes d'erreurs ou de préjugés abandonnés l'un après l'autre. Au cours de ce progrès elle s'est lentement préparé un trésor de vérités durables qu'il appartient à la science morale de discerner, de compléter, d'organiser et surtout de transformer en certitudes en les rattachant à leur principe profond qu'elle seule peut découvrir.

Concluons donc que la Morale fondée sur des principes *a priori* a

tout droit de jugement sur l'histoire et qu'ainsi elle ne saurait être confondue ni avec la science des mœurs, ni avec les conclusions soi-disant pratiques qu'on en pourrait tirer. Que d'ailleurs il y ait place dans le système des sciences pour une physique des mœurs, ayant pour fonction de retracer l'histoire morale de l'homme et d'en démêler les lois d'évolution, s'il en est de telles, — cela se peut, ou même rien n'est plus certain. En tant qu'ils ont contribué à l'avènement de cette nouvelle science, les travaux de M. Wundt, de M. Durkheim et de tant d'autres sont assurément des plus précieux. Nous ne voudrions pas être soupçonné d'en méconnaître l'importance et l'intérêt. Nous ne contestons que le titre qu'ils leur donnent ou la fonction qu'ils leur assignent, au détriment de la vraie morale et à leur propre détriment, puisque cette usurpation de titre et de fonction n'a pour effet que d'y introduire la confusion ou la contradiction et d'empêcher qu'on en reconnaisse toujours la solidité et la haute portée.

G. Cantecor.

Novembre 1903.

REVUE CRITIQUE

LES PRINCIPES PHILOSOPHIQUES DE LA CHIMIE PHYSIQUE[1]

M. Perrin a rassemblé, dans le premier volume de son *Traité de chimie physique*, les principes dont l'étude et la discussion lui semblaient « former une introduction naturelle aux différentes sciences physiques ». Les démonstrations, les énoncés ou les définitions « que des traditions opiniâtres imposent encore à l'enseignement », lui ont paru souvent « illusoires », « vides de sens » ou « inexistantes ». Il ne pouvait donc supposer connus ces principes fondamentaux, et personne avec lui, car tout ce que l'on en dit en général est incapable de satisfaire, même « à peu près », l'esprit. Il n'a d'ailleurs « pas la prétention d'avoir élucidé toutes les difficultés ». Il reconnaît qu'il en a peut-être négligé quelques unes; il en est même qu'il a vues et qu'il n'a pas abordées. Il n'a rien dit par exemple de la mesure du temps, « ni de la difficulté que l'on éprouve à fixer, par une convention rigoureuse et raisonnable, ce que c'est que le même instant en deux points différents de l'espace ». Il n'en a rien dit, parce qu'il n'a « rien su en dire » qui lui « parût nouveau, et parce que d'autre part les vérifications des lois qui impliquent la mesure des temps ne sont pas actuellement si précises que les conventions ordinaires ne leur suffisent pas, malgré le jeu qu'elles comportent ».

Il sait encore qu'on peut lui objecter : « A supposer que vous ayez gagné un peu en précision et en clarté, il n'est pas certain que vous ayez fait œuvre utile. Et même, à dépouiller de tout mystère les grandes idées directrices, est-il bien sûr que l'on ne risque pas de leur enlever ce qu'elles avaient précisément de suggestif et de fécond? » A quoi il répond : « Il est, en effet, hors de doute que parfois une théorie se trouve surtout féconde dans le temps même où, proche encore de son apparition, elle est obscure et donne prise à de graves objections. Puis le temps passe, on modifie la théorie ou l'on répond aux objections, et l'on obtient une doctrine très claire qui se trouve pourtant devenue à peu près stérile. Je ne crois pas avoir affaibli l'argument en me chargeant de l'exposer. J'avoue qu'il m'a d'abord

1. J. Perrin, *Traité de chimie physique : les principes*. 300 p., in-8°; Paris, Gauthier-Villars, 1903.

paru troublant jusqu'à ce qu'enfin je l'aie trouvé décidément insoutenable.

« Si l'on explore une caverne éclairée seulement par une torche fumeuse, est-ce la fumée de la torche ou sa flamme qui permet la marche en avant? qui poserait sérieusement cette question, même s'il arrivait qu'une lumière plus vive ne fit apercevoir aucun détail nouveau? De même, quand une théorie est encore incohérente et confuse, elle peut être déjà féconde, mais c'est à cause de la clarté qui déjà est en elle, et non pour ses obscurités. » (Préface, p. 14.)

Comme il a « désiré mettre de la précision dans les définitions et dans les énoncés », plusieurs pourront encore le ranger dédaigneusement avec les « philosophes, grands abstracteurs de quintessences et rigoristes prétentieux ». Ils lui reprocheront « d'avoir fait une besogne inutile, nuisible même, en risquant de répandre le goût stérilisant de la critique et de faire perdre en vaines discussions un temps que l'on emploierait mieux dans un laboratoire ». A ceux-là il « répondra simplement » que, malgré tout son « enthousiasme pour l'action », il pense « qu'il vaut mieux comprendre avant d'agir ». Il est « irréductiblement hostile à la méthode qui consiste à masquer les difficultés au lieu de les résoudre. Je sais bien, ajoute-t-il, qu'on met des œillères aux chevaux que la vue d'un fossé peut effrayer, mais précisément je ne veux pas d'œillères et n'écris que pour ceux qui ont même volonté ».

Au point de vue particulier où l'on peut se placer ici pour apprécier ce livre, on doit dire qu'il est non seulement d'un enseignement fécond pour qui se soucie de philosopher à propos des sciences, car il y apprendra beaucoup, et sûrement, mais encore qu'il est par lui-même une leçon de probité scientifique, un modèle de précision, dont les « philosophes » ont malheureusement besoin.

L'Introduction détermine l'objet de la chimie physique, et en délimite le domaine. La *discontinuité* caractérise essentiellement l'esprit de la discipline chimique, si bien qu'on a longtemps considéré comme phénomènes chimiques, les seuls phénomènes qui altéraient profondément et d'une façon permanente la constitution des corps, qui étaient irréversibles. — « Au contraire, en Physique, où interviennent constamment des grandeurs susceptibles de variations continues, la notion de continuité apparait de suite comme fondamentale. » Les phénomènes physiques sont réversibles. Or l'étude des solutions a conduit peu à peu à penser qu'à toute transformation chimique, « pourvu toutefois qu'elle prenne et laisse dans un état d'équilibre le système qui la subit, correspond au moins une transformation réversible, ayant même origine et même extrémité, qu'on réalisera, par exemple, en acceptant d'opérer à haute température. Le domaine des transformations réversibles apparait ainsi comme très vaste; là des grandeurs variant d'une manière continue interviendront *comme en physique*; on raisonnera donc de façon très semblable, et l'on pourra formuler

de nouveau des lois très générales qui recevront facilement une expression mathématique ». On aura traité les phénomènes chimiques comme des phénomènes physiques : de là la dénomination de la nouvelle branche des sciences physico-chimiques dont traite M. Perrin : *la Chimie physique*.

Elle comprendra — si nous voulons formuler une définition générale — « toute recherche et toute théorie qui, pour être conduite ou exposée, exige qu'un même cerveau connaisse, au moins dans leurs grandes lignes, et la physique pure et la chimie pure ». Les résultats seront d'ailleurs inappréciables, car ils permettront d'utiliser, à propos des phénomènes chimiques comme des phénomènes physiques, « toute la puissance de l'analyse mathématique, au point que l'ensemble des lois réagissant les grandeurs étudiées puisse être déduit d'un petit nombre de lois irréductibles ».

I. — Le chapitre I est consacré à la *notion de force* : c'est une revision critique des lois et des principes de la mécanique. Il est subdivisé en 5 paragraphes. Le premier énumère les différents moyens par lesquels nous pouvons agir sur la matière.

Le second définit la force : à l'opinion courante, ambiguë, encore scolastique et toute métaphysique de force, l'auteur substitue une représentation expérimentale très claire : « Je montrerai comment, dit-il, à ce mot unique de *force* correspondent en réalité plusieurs idées distinctes, successivement imposées par l'expérience et qui possèdent en commun des caractères assez essentiels pour qu'il soit en effet utile de les exprimer par un terme unique.

« Pour cela, je ferai d'abord appel à des données expérimentales extrêmement familières et qui joueront pour nous un peu le rôle que jouent pour un géomètre les modèles grossiers, mais tangibles, à partir desquels il s'élève aux concepts de surface, de lignes ou points. » (P. 2.)

La première de ces données est la sensation d'effort musculaire et la déformation qu'elle entraine dans la chose à laquelle elle s'applique. Cette déformation objective deviendra le moyen général de mesurer la force, sans s'inquiéter des moyens par lesquels elle a été produite. Le cas le plus simple où l'on peut étudier cette déformation est la déformation d'un fil élastique : la tension. — « Une fois définie et mesurée la tension d'un fil, on peut définir et mesurer la pression à l'intérieur d'un fluide. » On établit ainsi un premier sens bien précis du mot force : « un fil tendu fixé à un point applique *une force* à ce point ». Cette signification s'étend et se généralise quand on considère la pression sur une paroi et les forces de contact, puis le poids d'un corps. Tous ces effets peuvent se représenter comme le résultat du rôle que joueraient des fils tendus invisibles. Et les forces nous apparaissent toujours par suite comme pouvant être représentées par de tels fils et figurées par des secteurs « ayant pour origine le point d'application, pour direction celle du fil qui produit la force, pour sens le

sens qui va du point d'application aux autres points du fil, et pour longueur une longueur mesurée par le même nombre que la force.

« En certains cas exceptionnels, les fils ainsi imaginés ne suffisent pas à maintenir en équilibre le corps auquel ils sont attachés.

« Tout se passe alors comme s'il était sollicité par de nouveaux fils invisibles »; ce sont alors les forces de seconde espèce. Les vecteurs qui représentent toutes ces forces jouent un rôle semblable en ceci que, sans distinction d'origine, la somme de leurs projections sur un axe quelconque est nulle, et que la somme de leurs moments par rapport à un axe quelconque est nulle.

Il est tout à fait évident qu'on peut toujours trouver un système de vecteurs satisfaisant à cette condition d'équilibrer un autre système donné. On le peut même d'une infinité de manières, et, si l'expérience ne nous apprenait rien de plus, l'introduction de forces de seconde espèce ne serait qu'un artifice mathématique.

« *Ce qui est remarquable, c'est qu'il existe une solution simple de ce problème indéterminé et que l'on ait su trouver cette solution.* »

En d'autres termes, on a su, par expérience et par induction, atteindre à des lois excessivement simples, permettant d'affirmer à l'avance que, dans telles conditions, tel système, *bien déterminé* de forces de seconde espèce équilibrera les forces de contact appliquées à un corps donné. Si donc ces dernières forces sont inconnues, on aura par là même un renseignement sur elles.

II. — Ces lois simples sont les lois de la statistique et de la dynamique (paragraphes 3 et 4). A noter dans cette dernière l'établissement d'un énoncé clair et distinct du *principe d'inertie*.

M. Perrin part de l'examen d'un cas particulier qui lui permet de définir la force centrifuge. Il montre qu'elle n'est ni plus ni moins réelle que toute autre force de seconde espèce. Il introduit alors la considération du coefficient d'inertie et des forces d'*inertie* et donne une première forme approché de la *loi d'inertie* :

« *En chaque point de la trajectoire que décrit un point matériel par rapport au sol, il y a équilibre entre les vecteurs qui représentent : les forces de contact, le poids, les différentes forces de seconde espèce qui se calculent par application des lois de Newton, de Coulomb, de Laplace, etc., et la force d'inertie.* »

Les mouvements étant rapportés au sol, la loi d'inertie n'est pas tout à fait exacte : « le coefficient d'inertie ne se trouve pas défini avec une précision parfaite. Mais il est possible d'atteindre à une loi rigoureuse, dont l'énoncé précédent donne seulement une expression approchée... Le choix de la terre comme système de référence peut bien être commode, mais ne s'impose nullement. Nous pouvons donc espérer qu'un choix plus heureux nous conduise à la connaissance d'une loi semblable en ses grands traits à celle que l'on vient d'énoncer, mais rigoureusement exacte ». M. Perrin montre que l'on peut obtenir un tel résultat « en se laissant guider par une induction

rationnelle ». Il suffit de changer les axes de référence, de prendre un système de référence (par exemple, le système défini par le centre de gravité du système solaire et par les étoiles) qui possède la propriété suivante :

« Soit $\vec{J}$ l'accélération dans ce système d'un point matériel quelconque de masse m, et convenons de dire que le vecteur $(-m\vec{J})$ représente la force d'inertie appliquée à ce point matériel.

« Il y a équilibre à chaque instant entre les vecteurs qui représentent : les forces de contact; les forces calculables par les lois de Newton, Coulomb, Laplace, etc.; et la force d'inertie. Dès lors que l'on connaît un tel système on en connaît une infinité, assujettis à cette seule condition que le mouvement relatif de deux quelconques d'entre eux soit un mouvement de translation rectiligne et uniforme au degré actuel de précision des mesures.

« Le lecteur a reconnu dans l'énoncé précédent le *principe de d'Alembert.*

« Je me suis efforcé dans cette analyse de distinguer soigneusement ce qui est convention de langage et ce qui est fait d'expérience. On pourrait peut-être exprimer de bien des manières le principe d'inertie, et la forme à laquelle on s'est arrêté d'un commun accord, pour être probablement la plus simple, n'a rien de nécessaire. Ce qui est nécessaire, ce qui est essentiel au point de vue expérimental sans impliquer aucun choix d'axes tient sans doute en ceci :

« Etant connues, à un certain instant, les positions et les vitesses relatives des points matériels qui forment l'univers, on a les éléments nécessaires pour déterminer la configuration formée par ces points à tout instant ultérieur ou antérieur. » (P. 44, 45.)

III. — Dans le 5e paragraphe de ce premier chapitre, M. Perrin examine rapidement *les théories de l'action à distance et de l'action du milieu, et la conception physique de l'éther.*

« Les contemporains de Newton imaginaient sans difficulté de pareilles actions; nous déclarons aujourd'hui qu'elles sont incompréhensibles : il vaudrait mieux nous borner à dire que nous n'y croyons plus. Nous ne croyons plus qu'un système matériel quelconque soit capable de donner un renseignement certain sur une région de l'espace où il ne se trouve pas, et nous disons qu'il nous renseigne seulement sur l'*action du milieu*, vide au nom de matière, où il se trouve plongé. Si nous constatons, par exemple, que, de deux plaques photographiques, d'abord identiques et placées dans le vide, une seule est impressionnée, nous disons que l'espace vide, contigu à cette plaque, n'a pas gardé les mêmes propriétés que l'espace contigu à l'autre; ceci nous force à dire qu'il peut se passer *quelque chose* dans un espace vide de toute matière. Nous donnerons le nom d'éther à cet espace ainsi considéré comme capable d'exercer des actions variées sur la matière et en particulier d'éveiller certaines sensations (telles les

sensations lumineuses). Si l'on convient qu'il y a réalité quand il y a *possibilité de sensations*, l'éther n'est ni plus ni moins réel que la matière. » (P. 46.)

La conclusion du chapitre montre que l'état actuel de la matière ne détermine pas son avenir. « J'ai fait observer que la loi d'inertie supposée exacte donne en principe le moyen de calculer, pour un instant quelconque, les positions et les vitesses relatives des différents points de l'univers matériel, dès lors qu'on les connaît pour un certain instant. En rejetant les actions à distance nous sommes obligés à ne voir en ce résultat qu'une approximation plus ou moins haute. L'état actuel de la matière seule ne suffit plus à déterminer son avenir; il faut, en plus, connaître tout le passé de cette matière, ou, si on le préfère, il faut connaître l'état actuel de la matière *et de l'éther*. » (P. 50.)

Le chapitre II est consacré à l'examen des *facteurs d'action*. Si nous considérons nos différents moyens d'action sur la matière, nous voyons qu'on peut leur faire correspondre « certaines grandeurs, telles que la pression ou la température, qui jouent dans les transformations des rôles comparables... Si l'une de ces grandeurs est définie en tous les points d'un système en équilibre, elle y a généralement la même valeur et ne peut cesser d'être ainsi uniforme à l'intérieur du système sans qu'une transformation se produise aussitôt, dans le sens d'un retour à l'uniformité ». Ces grandeurs sont les facteurs d'action ou facteurs de l'équilibre.

IV. — Nous sommes restés jusqu'ici dans le domaine des lois universelles de la mécanique, qui régissent toutes les transformations imaginables. Nous arrivons maintenant à certaines lois restrictives extrêmement générales, qui, dans l'infinie variété des transformations imaginables délimitent le champ des possibles et nous préviennent à l'avance de l'inutilité de certains efforts.

« Parmi ces lois fondamentales figure le *principe d'équivalence* dont nous nous occuperons tout d'abord et dont on peut dire en s'aidant d'une comparaison grossière qu'il nous renseigne sur le prix dont il faut acheter un résultat donné.

« Les difficultés qu'on éprouve à exposer et à comprendre ce principe me paraissent tenir pour une grande part à l'imperfection du langage employé et à l'abus de considérations métaphysiques. J'ai donc cherché surtout à éviter ces deux inconvénients, me résignant lorsque je l'ai cru nécessaire, à employer des expressions nouvelles. » (P. 71.)

Le premier paragraphe définit la notion de changement par les états initial et final : « Lorsqu'on dit qu'une fonction y de la variable x prend l'accroissement $(y_2 - y_1)$ quand la variable subit l'accroissement $(x_2 - x_2)$, on ne fait aucune hypothèse sur les valeurs intermédiaires que prend la fonction dans l'intervalle (x_1, x_2).

« De même, je considérerai le *changement* d'un système comme entièrement défini par la connaissance de l'état initial A et de l'état

final B du système considéré, quels que puissent être les états intermédiaires pris successivement par ce système durant l'intervalle de temps considéré ou, en d'autres termes, quelle que soit l'évolution du système entre les états A et B.

« Le passage d'un de ces états à l'autre peut se faire d'une infinité de manières, de même qu'il existe une infinité de chemins qui mènent d'un point à un autre; mais cela n'importe pas; c'est la différence brute entre l'état initial et l'état final qui définit le changement...

« J'insiste bien sur ce point qu'un changement est entièrement défini par la différence brute entre l'état initial et l'état final. Si, par exemple, nous comprimons une masse gazeuse, nous ne cherchons pas à décomposer ce changement en fractions séparément relatives aux différentes propriétés, température, densité, indice de réfraction, etc. Bien entendu, cela ne nous est pas interdit, mais en général une telle décomposition n'aurait aucun sens précis, et il nous suffira de regarder le changement du gaz comme un tout, donné par l'expérience. Au contraire, et comme la décomposition présente alors un sens parfaitement net, s'il arrive qu'un système soit décomposable en systèmes dartiels, faciles à délimiter (par exemple 1 gramme de soufre à côté de 1 gramme d'eau), nous pourrons toujours regarder le changement total comme formé par la *juxtaposition* des changements des deux systèmes partiels. » (P. 71, 72.)

Nous avons cité ce passage car il contribue nettement, croyons-nous, à classer l'auteur en présence des deux grandes écoles mécaniques qui règnent actuellement. Il est de l'école cartésienne, de l'école des idées claires et distinctes et des principes simples; mais de l'école cartésienne amendée, comme elle l'est aujourd'hui, par le souci continuel de s'appuyer sur l'observation, et de ne pas dépasser ce qui est observable.

Cette définition donnée, on élucide le sens scientifique de la notion de cause : dépendance réciproque et nécessaire des changements *sous bénéfice du principe de l'équivalence* (ce qui implique l'impossibilité du mouvement perpétuel).

Nous sommes en mesure maintenant de nous attaquer au principe d'équivalence lui-même, et d'aboutir à une formule satisfaisante. Fidèle à sa méthode, l'auteur va commencer, comme le géomètre, à étudier quelques cas simples et remarquables, offerts immédiatement à l'observation; il montre ensuite qu'une généralisation du résultat obtenu est possible.

Il considère successivement les machines simples, les changements thermiques, les frottements. Dans le premier cas, l'élévation d'un poids neutralise l'abaissement d'un autre, et d'un autre seulement — d'où la généralisation suivante : « Si, au prix d'un changement C, on sait obtenir un changement K, on ne pourra jamais, de quelque façon qu'on s'y prenne, obtenir, au prix de ce même changement C', un changement (K + K'). C'est le principe de l'*équivalence des différents*

mécanismes qui permettent de neutraliser un abaissement de poids par une élévation de poids. »

Ce principe se vérifie dans les deux autres cas. Il ne peut y avoir dérogation que dans le cas d'un changement indifférent. « Nous admettrons, sans pouvoir songer à le démontrer, que cet énoncé général, qui s'est trouvé convenir à des phénomènes très différents, est toujours vérifié, et nous dirons :

« Si, au prix d'un changement C, on a pu obtenir un changement K, on n'obtiendra jamais pour le même prix, quel que soit le mécanisme utilisé, tout d'abord le changement K et, en surplus, un autre changement, à moins que ce dernier ne soit de ceux dont on sait par ailleurs qu'ils ne coûtent rien à produire ou à détruire. Ou bien, en un langage plus correct et moins expressif :

« Si l'on a une fois neutralisé le changement C par un changement K, on n'arrivera jamais, de quelque manière qu'on s'y prenne, à neutraliser ce même changement C par un changement (K + K'), à moins que le changement additionnel K' ne soit indifférent.

« Telle me paraît être la forme la plus générale du principe d'équivalence des mécanismes (P. 91, 92.)

V. — A présent que nous connaissons le principe d'équivalence, nous sommes en état de montrer comment on peut faire correspondre à tout changement un nombre positif ou négatif, qui résume ce qu'on peut attendre de l'effet extérieur de ce changement quelle que soit la façon dont il se produit ou qui, plus brièvement, mesure ce changement.

« Par définition nous appellerons accroissement d'énergie interne d'un système qui passe d'un état O à un état M le nombre U_{OM} qui mesure le changement OM. Plus brièvement, on nomme énergie interne U_M du système dans l'état M l'accroissement d'énergie interne à partir d'une origine arbitaire mais fixe. C'est une fonction de l'état du système....

« En toute rigueur nous pouvions nous passer de cette expression d'*énergie interne*.... Nous la conserverons pourtant, car elle exprime assez bien cette idée que le nombre qui mesure un changement permet de prévoir ce qu'on peut attendre de l'effet extérieur de ce changement.

« Si l'on considère un système qui soit resté isolé entre l'état initial et l'état final considéré, nécessairement, sa variation d'énergie interne, égale au nombre qui mesure un changement isolé, se trouve nulle : *l'énergie interne d'un système isolé demeure constante.* »

Quand des changements sont très analogues et, en particulier, quand ils peuvent apparaître grâce à l'emploi de mécanismes analogues, leur considération éveille forcément l'idée d'*une même forme d'action possible* sur les systèmes extérieurs. Plus brièvement, nous dirons qu'ils représentent *une même forme d'énergie*. C'est ainsi que tout changement dans le niveau d'un poids, tout changement de distance entre deux corps électrisés, et, plus généralement, tous changements

dans la disposition de corps créant un champ de force, seront considérés comme représentant une même forme d'énergie. Cette expression nous rappellera, par exemple, que tous ces changements peuvent disparaître par le moyen de mécanismes provenant des fils tendus, des poulies et des poids tenseurs.

Mais cette façon de parler serait dangereuse, si elle conduisait à regarder inconsciemment l'*énergie* comme une entité mystérieuse qui se laisserait deviner, au travers des changements de la matière ou de l'éther mais qui posséderait une réalité indépendante à la façon d'un fluide indestructible et éternel. Rien n'autorise cette hypothèse vague et obscure qui cependant est sûrement présente en de nombreux esprits.

Le chapitre IV a pour objet le *rôle des facteurs d'action dans la production des changements* : « Nous avons reconnu qu'un enchaînement nécessaire lie entre eux les divers changements de la matière ou de l'éther, mais nous n'avons pas recherché suivant quel mécanisme s'opère à chaque instant cet enchaînement.

Cette nouvelle recherche nous amène aux notions de *travail mécanique*, de *travail électrique* et de *quantité de chaleur qui ne désignent pas des formes d'énergie* : ce sont des *certificats d'origine*, uniquement.

En réduisant au maximum de simplicité les systèmes auxiliaires qui permettent dans tous les cas de définir le travail extérieur et la chaleur cédés, l'auteur démontre que « tout changement peut être neutralisé par le changement d'un système auxiliaire formé d'un seul poids et seul thermostat ».

On définit alors facilement un *cycle*, une *machine*; on peut *calculer le travail extérieur* et donner la signification précise de l'*équilibre* : « Nous avons implicitement admis jusqu'ici que la notion d'équilibre est suffisamment caractérisée par l'absence de transformation dans le système étudié. Ce caractère suffit en général; toutefois, même si les propriétés d'une barre de cuivre ne changent pas, nous n'accepterons pas de dire que cette barre est en équilibre si l'une de ses extrémités plonge dans l'eau bouillante et l'autre dans la glace fondante. C'est qu'en effet si nous isolons thermiquement cette barre, ses propriétés changent aussitôt en même temps que les températures des différents points s'égalisent. Cet exemple fait saisir la différence qui sépare un état de *régime permanent* et un état d'équilibre : pour qu'un système soit dit *en équilibre*, il ne suffit pas que ses propriétés ne changent pas, mais il faut et il suffit qu'elles ne changent pas quand on enferme le système dans une enceinte qui l'isole en ce qui concerne tout facteur d'action. » (P. 131.)

VI. — Après avoir expliqué par approximations successives ce qu'on entend par *transformation réversible*, nous arrivons avec le chapitre V à l'importante notion de l'*entropie* et au fameux principe de Carnot-Clausius, large source de controverses philosophiques, voire scienti-

fiques, et qui domine, maintenant, avec le principe de l'équivalence, le champ des sciences physico-chimiques : « Le principe de l'équivalence n'introduit aucune dissymétrie entre un changement isolable et le changement inverse. Pourtant, cette dissymétrie existe : je dois à M. Langevin d'avoir compris qu'elle trouve son expression dans le *second principe* de la thermodynamique, ou *principe de Carnot et Clausius*, et c'est sur son conseil que j'ai choisi pour ce principe l'énoncé qu'on va lire.

« Montrons d'abord, brièvement, comment cet énoncé peut être suggéré.

« Nous avons vu qu'on peut fondre de la glace en laissant tomber un poids. Au seul point de vue du principe d'équivalence, il ne serait pas absurde qu'on pût, en congelant de l'eau, remonter le poids. Pourtant cela n'a pas lieu, et l'on ne sait pas, de quelque manière qu'on s'y prenne, obtenir un changement isolé qui se réduise en définitive à l'élévation d'un poids et à la congélation d'eau. Nous affirmerons qu'il est impossible d'obtenir un tel changement.

« De même nous avons vu qu'on peut fondre de la glace en solidifiant du plomb. Il ne serait pas en contradiction avec le premier principe que l'on pût obtenir la fusion d'un morceau de plomb au prix de la congélation d'une certaine quantité d'eau..... Pourtant quel que soit le mécanisme imaginé jusqu'ici on n'a pu réaliser un tel résultat. Nous affirmerons encore qu'on ne le réalisera jamais.

« On voit aisément comment on multiplierait de tels exemples, conduisant tous à affirmer que, lorsqu'un phénomène est spontané, le phénomène inverse ne l'est pas. On peut être surpris par la simplicité de pareilles réflexions; nous verrons pourtant quel puissant outil de recherche elles ont donné. Bref nous énoncerons comme second principe de thermodynamique la proposition suivante : « Quand un changement est isolable, le changement inverse ne l'est pas. »

« Les mots employés dans la forme ainsi donnée au second principe montrent comment il se relie au premier et le complète; voici une autre forme à peine différente, et peut-être plus intuitive : « *Un système isolé ne passe jamais deux fois par le même état.* »

« Ainsi, tandis que le premier principe ne s'inquiète pas de savoir, entre deux phénomènes causés l'un par l'autre, lequel est *antérieur* à l'autre, lequel est la *cause* et lequel est l'*effet*, et en quelque manière ignore toute distinction entre l'avenir et le passé, le second principe affirme un ordre nécessaire dans la succession de ces deux phénomènes sans retour possible aux états déjà traversés.

« C'est pourquoi j'ai cru expressif d'appeler ce principe un *principe d'évolution*.

« L'énoncé qui vient d'être donné à ce principe était déjà bien connu tout au moins sous sa seconde forme; mais il se trouvait comme perdu parmi les conséquences qu'on tire des énoncés ordinairement choisis. Nous verrons que l'on peut, réciproquement, en déduire tous ces

énoncés, et l'on trouvera peut-être alors qu'il exprime ce qu'il y a d'essentiel dans le nouveau principe de façon assez intuitive pour être pris comme point de départ. Mais, d'abord, je veux discuter certaines objections qui m'amèneront à compléter et à préciser l'énoncé. » (P. 141, 142, 143.)

Des objections peuvent être faites à la généralité de cette loi. Rien n'empêche, par exemple, une transformation réversible de repasser par un état antérieur, mais une transformation réversible est un pur concept. Elle n'est *jamais* réelle mais idéale. Tel est le cas du pendule, qui, supposé réalisable sans frottement, peut osciller indéfiniment, repassant périodiquement par un état antérieur. A la vérité, les frottements sont inévitables, mais on perfectionne l'objection et on la rendra plus générale en la présentant sous la forme suivante : l'ensemble formé par deux corps sensibles chacun au champ de force déterminé par l'autre peut éprouver des oscillations spontanées qui le font repasser périodiquement par le même état. Tel serait le cas pour deux astres extrêmement éloignés de toute autre matière, et décrivant l'un autour de l'autre des orbites elliptiques. » (P. 144.)

Nous serions ainsi conduits à modifier légèrement l'énoncé d'abord donné, et à dire, lorsque nous voudrons nous exprimer en toute rigueur :

« *Il est hautement improbable qu'un système isolé passe deux fois par le même état; cela est d'autant plus improbable que la complication du système est plus grande, et pratiquement il serait insensé de se placer dans cette hypothèse d'un retour à l'état initial.*

« On pourra être choqué de voir un principe exprimé d'une façon qui n'exclut toute incertitude qu'au point de vue pratique; si pourtant cela tient à la nature même de la question, si le principe d'évolution présente cette singularité d'exprimer des probabilités très hautes et non des certitudes, il faudra bien s'y résigner.

« Il semble bien que tel soit le cas, et que les énoncés ordinaires dissimulent ce caractère sans pouvoir éviter qu'il intervienne. » (P. 145, 146.)

On déduit de là facilement (paragraphe 2) que : « Quand un système a décrit un cycle et que le changement extérieur se réduit en définitive à un changement subi par un système auxiliaire formé d'un poids et d'un thermostat, nécessairement le poids est descendu et le thermostat s'est échauffé.

« Il serait plus bref, et en somme tout aussi complet, de dire :

« Un changement isolé ne peut se réduire à l'élévation d'un poids et au refroidissement d'un thermostat » (p. 147); c'est l'impossibilité du mouvement perpétuel.

On peut alors retrouver et développer toutes les propositions connues de la thermodynamique. Suivant la méthode que l'on s'est imposé on considérera d'abord un cas remarquable par sa simplicité. Le paragraphe 3 sera donc consacré aux *cycles monothermes* : la chaleur cédée le long

de tels cycles est positive; s'ils sont de plus réversibles, travail et chaleur fournis sont nuls. — Le travail extérieur fourni par une transformation monotherme qui conduit d'un système d'un état donné à un autre état donné, ne peut dépasser une valeur maxima déterminée par ces états. Il tend vers cette valeur chaque fois que cette transformation tend vers une transformation réversible, et seulement alors : ce travail maximum mesure la diminution d'*énergie utilisable* du système. Nous admettons, ajoute l'auteur, pour que ce théorème ne reste pas à l'état de pure spéculation, sans contact avec la réalité, « qu'il existe toujours au moins une transformation réversible isotherme qui amène le système de l'état d'équilibre initial à l'état d'équilibre final ». Ce postulat est capital dans une philosophie mécaniste de la science.

On passe ensuite au cas général, aux cycles réalisables avec le concours de deux sources de chaleur : « On ne peut espérer construire une machine qui fonctionne indéfiniment en échauffant une source chaude et refroidissant une source froide. » La considération de tels cycles réversibles montre que le rapport des chaleurs cédées aux deux sources a des signes contraires et est fixé par leurs températures : ce qui permet de construire une échelle des températures absolues et de retrouver la célèbre proposition de Carnot : « Le rendement d'une machine réversible fonctionnant entre deux températures données est plus grande que celui de toute machine non réversible; il est le même pour toutes les machines réversibles fonctionnant entre ces deux températures ».

Nous atteignons maintenant la notion de l'*entropie* conçue par Clausius : Cette fonction, comme le nom qu'il imagina l'indique, sert à mesurer l'évolution du système entre deux états donnés; son accroissement exprime la transformation réversible quelconque qui peut amener le système du premier état au second; elle se relie directement à la notion de l'énergie utilisable. Enfin on démontre la célèbre proposition : *L'entropie d'un système thermiquement isolé va sans cesse en croissant.*

M. Perrin en fait une critique scrupuleuse, décisive et qui était extrêmement utile, car que n'a-t-on pas tiré de cet énoncé sous prétexte de philosophie : « Ce dernier théorème est célèbre : il me semble pourtant nécessaire de faire quelques réserves sur sa généralité. Comme il résulte de la définition même de l'entropie, la différence des entropies relatives à deux états du système n'a de sens que si une transformation réversible unit ces deux états. J'entends bien qu'il suffira que cette transformation soit approximativement réversible, mais ceci même exige que les deux états considérés soient au moins des états d'équilibre apparent.

« Or tel ne sera pas le cas en général pour les états pris successivement par un système naturel. C'est ainsi qu'il me paraîtrait risqué de parler de l'entropie d'un être vivant ou de l'entropie d'un système en voie d'explosion; de même, *en général,* il n'y aura pas à parler de l'*en-*

tropie d'un système isolé, car un tel système, s'il évolue, ne passe pas, sauf exception, par des états d'équilibre apparent.

« Cette critique n'atteint d'ailleurs, à ma connaissance, aucun des résultats qu'on a déduits du théorème précédent. C'est que, somme toute, on paraît bien s'être borné à l'appliquer dans les cas, fréquents dans les conditions ordinaires d'expérience, où l'entropie conserve un sens.....

« L'énoncé concret serait donc :

« *L'entropie d'un système qui passe, par une transformation adiabatique, d'un premier état d'équilibre à un second état d'équilibre, est plus grande dans le second état.* »

Il reste désirable, et il ne paraît pas impossible qu'on puisse définir une fonction de l'état du système étudié, ayant un sens même quand le système n'est pas en équilibre, et assujettie à grandir constamment quand le système isolé évolue. Cette fonction mesurerait vraiment l'évolution du système. Il serait désirable qu'elle coïncidât avec l'entropie dans les cas où celle-ci est définie et fût comme une extension logique de cette entropie.

Dans le cas des gaz, et en admettant la théorie moléculaire cinétique, Boltzmann a pu rendre probable l'existence d'une telle fonction ; une forme générale applicable pour tout système reste à imaginer.

« Clausius appliquant à l'univers entier son théorème sur l'accroissement de l'entropie d'un système isolé a cru pouvoir déclarer que *l'entropie de l'univers tend vers son maximum*. Je remarque d'abord que le fait de croître sans cesse n'implique pas la tendance à un maximum : en second lieu, et ceci est plus grave, nous venons de voir que, dans l'état actuel, l'entropie d'un système isolé et à fortiori de l'univers n'a pas de sens précis. Tout ce qu'on peut conclure, me semble-t-il, d'une application d'ailleurs hasardeuse, tient dans l'énoncé même que nous avons donné au second principe et peut s'exprimer de la sorte : *l'univers ne revêt jamais deux fois le même aspect.* Ainsi le principe de Carnot apparaît toujours comme un principe de vie et d'évolution.

« Les considérations auxquelles on s'est parfois livré relativement à la *mort de l'univers*, quand l'entropie aurait *atteint son maximum*, me semblent dans la forme vides de sens, d'après ce qui précède, et, dans le fond, reviennent à supposer que *l'Univers est un système fini.*

« On sait, en effet, qu'après un certain temps de vie, tout système isolé observable atteint un état d'équilibre, c'est-à-dire meurt. Il peut paraître naturel d'affirmer qu'il en est toujours ainsi et d'étendre ce résultat à l'univers supposé fini. Mais rien n'autorise cette dernière hypothèse. J'ajouterai, d'ailleurs, que, même si l'univers était fini, rien ne permettrait de conclure que, une fois en repos, il s'y maintiendrait indéfiniment. Si nous reprenons le point de vue de la théorie cinétique, nous voyons que, même dans un cas aussi simple que celui d'une masse de gaz, il suffit d'attendre assez longtemps pour qu'il se

produise spontanément dans la masse une perturbation aussi profonde que l'on veut, suivie nécessairement d'une période de retour à l'équilibre.

« Ainsi, même dans l'hypothèse où il serait fini, l'univers passerait par des périodes de vie séparées par des intervalles de repos, ou mieux de vie très ralentie, intervalles relativement beaucoup plus longs.

« Mais ce raisonnement suppose que les molécules et les atomes sont des êtres morts où ne se poursuit nulle évolution; si cela nous paraît peu vraisemblable, nous verrons décroître encore la probabilité d'un arrêt et même d'une interruption dans la vie de l'univers. » (P. 177-180.)

Nous en avons fini avec les grands principes de la généralisation scientifique actuelle, dans le domaine physico-chimique. L'analyse précédente suffit, je suppose, à montrer l'intérêt philosophique considérable des cinq premiers chapitres de l'ouvrage, en même temps que leur valeur et leur originalité scientifiques. Ce qui suit intéressera plus spécialement le chimiste.

VII. — Le chapitre VI traite des caractères de l'équilibre stable. La méthode se maintient rigoureusement la même : on va constamment du simple au complexe, de ce qui se laisse pénétrer, à peu près, par l'observation directe, à ce qui résulte de déductions et de généralisations.

M. Perrin reprend les théories de Gibbs, sous la forme que leur a donnée M. Duhem avec le *potentiel thermodynamique à pression constante et à volume constant*, et il réhabilite, comme il convenait, le critérium pratique de Thomsen retrouvé indépendamment, et surtout avec pleine conscience de sa portée, par Berthelot : « la règle assez improprement nommée principe du travail maximum ».

Le chapitre VII, après avoir exposé les notions générales de phase et de corps, d'homogénéité et d'hétérogénéité, donne une définition expérimentale des *corps purs* et des *corps simples*, et formule brièvement les lois générales de la chimie. Les énoncés sont toujours amenés à la plus grande précision possible. Une critique rigoureuse les suit.

Le chapitre VIII traite du potentiel chimique, dont il donne une idée très philosophique : « Il me paraît intéressant d'observer que, au fond, en introduisant la notion de potentiel, Gibbs a repris et précisé en l'étendant au cas général des mélanges homogènes la vieille notion d'*affinité chimique*.

« Ce terme expressif ne doit pas être abandonné. On disait, en un langage certainement trop vague, qu'un corps a beaucoup d'affinité pour un autre lorsque leur union à un travail extérieur nul, « dégage beaucoup de chaleur ». De façon plus précise, nous dirons :

« Si, à une masse homogène, échantillon d'une phase donnée, on ajoute une quantité infiniment petite d'une certaine substance en laissant la masse homogène, et sans changer son entropie ni son

volume, la perte d'énergie de la masse, divisée par la quantité de substance ajoutée, mesure l'affinité chimique de la substance pour la phase donnée. » (P. 244.)

Le dernier chapitre est consacré à la *règle des phases*. Il contient la généralité du sujet. Les autres volumes exposeront les principaux résultats dont nous sommes redevables à la règle de Gibbs : « On comprendra mieux alors comment l'importance actuelle de la règle des phases tient surtout peut-être à ce fait imprévu qu'elle a mis en lumière des analogies essentielles ».

VIII. — L'ouvrage de M. Perrin est à coup sûr intéressant au point de vue philosophique par sa matière, et la richesse des renseignements qu'il apporte sur les procédés généraux des sciences physico-chimiques dans leur état actuel. Il l'est aussi, par l'effort de précision et d'exactitude que révèle chaque ligne, par la simplicité de l'exposition, et l'ordonnance générale, qui le rendent aisé à lire. Mais il l'est plus encore peut-être par la méthode qu'il applique, sans défaillance, et par la conception de la science qui résulte de cette méthode.

Cette méthode est en somme la méthode à laquelle nous devons les exposés traditionnels de l'arithmétique, de la géométrie et de la mécanique. Elle consiste à partir des cas les plus simples, qui sont aussi les plus généraux et les plus remarquables que nous donne une observation directe et facile. Ils fournissent les concepts scientifiques primaires, qui, de tous nos concepts, sont les plus aisés à former et à formuler. Ils sont analogues aux « natures simples » du mathématicien Descartes. Puis peu à peu au contact de l'expérience, on généralise les premiers résultats obtenus, mais on s'efforce de ne point les compliquer ou les rendre obscurs; on garde toute la précision et la clarté des concepts originaires. Si bien que le complexe au lieu d'être considéré comme présentant des qualités que ne possédait point le simple, ou même de s'offrir comme une complication du simple, se trouve réduit à des éléments semblables à ce simple, et des lois du simple laisse déduire ses lois. Le cas général n'est plus qu'une extension du cas particulier.

L'observation de la nature révèle les cas simples et suggère une explication approchée. En rectifiant cette explication, en la développant par le raisonnement, nous arrivons aux principes généraux qui dominent toute une partie de la science.

Cette méthode nous paraît philosophiquement intéressante parce qu'elle se rattache directement au rationalisme grec et à la science de la Renaissance. N'oublions pas que beaucoup aujourd'hui la rejettent, et reviennent d'une façon plus ou moins avouée à la méthode scolastique : poser des lois générales arbitraires auxquelles on ajoute des termes nouveaux pour chaque apparence phénoménale nouvelle.

Quant à la conception de la science qui se déduit des vues de notre auteur, elle incline nécessairement, on le sent, vers le mécanisme, vers ce que l'on appelait, au XVIIe et au XVIIIe siècle, le système des

idées claires. Laissons du reste la parole à M. Perrin, qui nettement prend position, et non moins nettement fait voir les avantages considérables de sa position, en face des systèmes néo-sceptiques.

« Au dire d'une certaine école, les hypothèses mécanistes « n'auraient plus qu'un intérêt historique », et la méthode inductive, « seule rationnelle », mériterait seule d'être employée désormais à l'édification de la science.

« Précisément parce que ce Livre est uniquement consacré à des applications de cette méthode, je ne crois pas bien utile de la défendre ici par avance, et je tiens au contraire à protester tout de suite contre un jugement qui condamnerait en bloc les théories moléculaires, au lieu de se borner à marquer la limite qu'elles ne pourront franchir.

« Il me semble, en effet, que les critiques faites à ces théories en laissent subsister ce qu'elles ont vraiment d'essentiel, c'est-à-dire, ainsi que je l'ai rappelé d'abord, *la recherche d'une conception attribuant à la matière une structure telle que ses propriétés sensibles en puissent être aisément déduites.*

« Je n'entends pas seulement par là que l'on peut, en suivant une marche parfaitement logique, se proposer d'imaginer certains modèles mécaniques, électriques ou autres, assez simples pour être saisis dans leur ensemble par notre esprit, et pourtant semblables à l'univers en ceci que, tout au moins de façon grossière, leurs propriétés et celles de l'univers se correspondent comme se correspondraient des phrases écrites en deux langues différentes. Il y aurait déjà là un procédé régulier de découverte, sans que pourtant le modèle employé eût plus de réalité sensible que les équations par lesquelles nous exprimons des lois. Mais il me paraît qu'on a encore le droit d'attribuer aux molécules, atomes et corpuscules, une réalité plus grande.

« Et je ne retombe pas dans la métaphysique. Je ne cesse pas d'admettre que la sensation est la seule réalité. C'est la seule réalité, à la condition d'adjoindre aux sensations actuelles toutes les sensations *possibles*. Nul ne démentira ce dernier mot, s'il veut encore faire de la science; nul ne refusera d'accorder quelque réalité aux sensations qu'il peut éprouver en ouvrant les yeux ou en tournant la tête. Dès lors, les hypothèses moléculaires peuvent prendre une portée que la comparaison suivante indique suffisamment.

« On aurait certainement pu, sans l'aide du microscope, arriver à penser que les maladies contagieuses étaient dues à la multiplication de très petits êtres vivants. On aurait pu, guidé par cette idée *a priori*, découvrir à peu près toute la technique pastorienne. On aurait fait ainsi de la science déductive et guéri les maladies contagieuses, mais suivant une voie condamnée par les partisans de la seule méthode inductive, tout au moins jusqu'au jour où le microscope découvert eût prouvé que l'hypothèse des microbes exprimait bien des sensations possibles. Voilà donc l'exemple indiscutable d'une structure qui pouvait échapper à nos sens et dont la connaissance permet de pré-

voir certaines des propriétés qui leur sont directement accessibles.

« Qui oserait, dès lors, sérieusement soutenir que le domaine des sensations possibles ne peut pas dépasser le domaine actuel? Et lorsque les atomistes attribuent à la matière d'apparence homogène une structure granuleuse, opèrent-ils d'une façon bien différente des microbiologistes que j'imaginais tout à l'heure, et doit-on se borner à dire dédaigneusement qu'ils font de la métaphysique?

« Au surplus, et précisément au moment où l'on discutait l'intérêt et la légitimité de leur méthode, les atomistes ont su les prouver à nouveau par d'éclatantes découvertes dont la théorie *corpusculaire* a su faire un ensemble harmonieux. Il paraît donc raisonnable à tous égards de regarder le débat comme tranché par la conciliation de deux méthodes qui ne sont nullement incompatibles. Attachons-nous à classer les apparences et à prévoir le futur par tous les moyens qui nous sont accessibles. A se limiter à des réflexions d'un seul type on amoindrirait à coup sûr sa compréhension des choses : ce n'est pas seulement dans le monde moral que l'intolérance porte avec elle son châtiment. » (Préface, p. VIII.)

ABEL REY.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Théorie de la connaissance.

Gaston Gaillard. — DE L'ÉTUDE DES PHÉNOMÈNES AU POINT DE VUE DE LEUR PROBLÈME PARTICULIER. Paris, Schleicher, 1903.

Les cinq articles dont se compose ce volume, *L'aboutissement des philosophies, la recherche du particulier, le développement des algorithmes, l'antimoralisme de toutes les éthiques, le problème particulier des groupements*, sont liés ensemble par une pensée maîtresse que le titre même du volume indique. Cette pensée — je prends au hasard une citation qui la montre clairement — est que « une science concrète et particulière des phénomènes » pourrait sans doute « supplanter les philosophies et diminuer l'éblouissement de leurs grandes conceptions abstraites et générales, en donnant des faits des explications naturelles non moins élégantes mais plus adéquates, plus rigoureuses quant aux conditions et aux caractères propres de leurs manifestations, et en même temps non moins générales, puisqu'elles établiraient l'unification véritable et complète de ce qui peut exister de fondamental dans tous les faits particuliers ». Ou bien encore : « Une description et une analyse visant exclusivement la particularité des phénomènes sont peut-être le seul moyen d'arriver à trouver le détail infime, la circonstance définitive qui nous mettra sur la voie de leur propriété distincte et unique ».

Dans son article sur le développement des algorithmes, M. Gaillard estime justement la valeur des notations nouvelles, en tant qu'elles visent à saisir les phénomènes dans leur complexité et à obtenir des « expressions géométriques plus particulières ». Dans ses articles sur l'éthique et les groupements, il expose les conséquences de son principe en ce qui regarde la conception de la morale et de la politique. Et c'est un point sur lequel nous aurons à insister davantage; car ce livre est l'œuvre d'un esprit éclairé et distingué, dont les idées méritent une sérieuse attention.

On ne contestera pas, certainement, l'utilité d'une connaissance plus intime des choses; on sent assez, et partout, la nécessité de sortir des conceptions vagues pour arriver à des conceptions précises. M. Gaillard, d'ailleurs, convient lui-même que « cela a été, sans le savoir, le procédé de notre science actuelle et ne peut tendre qu'à en devenir la science développée ». Mais vraiment, ce n'est pas sans le savoir que

les psychologues modernes, par exemple, s'attachent aux descriptions minutieuses, aux analyses patientes; que les sociologues substituent à la considération de l'humanité, prise comme un être unique, l'étude des sociétés distinctes et des faits sociaux particuliers. Le même effort voulu se découvre dans les sciences de la nature : physiciens et chimistes se préoccupent de faire place aux faits nouveaux plutôt qu'ils ne s'embarrassent des théories que ces faits contredisent; les hypothèses directrices des biologistes, loin de les fixer dans l'abstraction, les poussent à s'enquérir toujours davantage des détails, des circonstances caractéristiques.

On pourrait peut-être se demander où commence le *général*, où commence et où finit l'*individuel*. Ce que les hommes voient et connaissent d'abord, en gros ou à peu près, ce sont des agrégats tout formés, et de fort inégale composition, de l'eau, du bois, de la pierre, une matière en combustion, une plante, un animal, la famille, le village. Les mots de la langue courante expriment également des abstraits de divers degrés; les gens du peuple, dans nos campagnes, appellent de l'*herbe* toute plante qui ne porte pas de fleurs voyantes ou qui est dépourvue de toute utilité la rendant intéressante. La science part justement de cette position moyenne de l'ignorance, pour pousser ensuite ses recherches dans les deux directions de l'analyse et de la synthèse. Elle généralise ou spécifie par voie d'élimination et de réduction; mais elle s'abandonne aisément à résumer sous des formules trop simples, et presque vides parfois de réalité, la masse des faits non connus; une opération logique supplée alors le lent travail de l'observation, et c'est contre ces opérations logiques, c'est surtout contre les philosophies individuelles qui en sont l'excès, que M. Gaillard élève de fortes et légitimes critiques. Il n'ignore pas, du reste, que par l'une et l'autre de ces voies, analyses et synthèses, on atteint à des éléments ultimes sur lesquels l'esprit opérera de la même façon qu'il avait opéré sur les purs concepts tirés de son imagination; il n'entend pas s'arrêter aux descriptions, et ne renonce point à découvrir — selon ses propres expressions — ce qu'il peut y avoir vraiment de « fondamental » dans les faits particuliers.

Toute philosophie, remarque-t-il, « par la généralisation poussée jusque dans l'abstraction absolue de ses dernières formes, c'est-à-dire par l'identité des concepts », est logiquement amenée au panthéisme, soit à un « monisme logique »; il advient ensuite que ce panthéisme, « exacerbé bientôt de son impuissance devant l'inexplicable des phénomènes, tombe dans le pessimisme, parce que l'enchaînement absolu et logique de ses formes ne peut pas correspondre à l'enchaînement et à la détermination des faits eux-mêmes ».

Si exacte que soit cette remarque, on peut douter cependant que la guérison du pessimisme devienne jamais facile à quiconque dépasse la connaissance pratique pour s'élever à la spéculation. Le pessimisme d'origine intellectuelle ne s'apaiserait que par la satisfaction du désir

de connaître, un désir que la science seule, jusqu'ici, ne peut satisfaire. Le pessimisme a sa source en d'autres désirs encore; et c'est donc sur le terrain de la vie que le problème se pose, et que M. Gaillard va le poser en effet.

Je lui accorde volontiers que les morales sont, en tant que théories, des constructions artificielles; en tant que pratiques, des codes bien imparfaits et dépourvus de souplesse. J'ai avancé moi-même, plus d'une fois, qu'il nous faut entendre la morale comme « une science générale de la vie ». Comment ne pas sourire, écrivais-je récemment encore, de la prétention des moralistes à changer le cours du monde, et peut-être aussi le cœur de l'homme, selon qu'ils ont arrangé d'une certaine façon dans leur cervelle les événements moraux? Qu'il nous plaise à nous, philosophes de cabinet, d'invoquer l'altruisme ou l'égoïsme, le désir de puissance ou la sympathie, l'utilité ou le bonheur, le plaisir du risque ou l'impératif catégorique, nous n'aurons modifié pour cela ni l'individu humain ni les conditions de l'existence. Nos doctrines restent dans l'abstrait; la vie réelle, la vie vécue ne les connaît pas. L'aspect social des phénomènes moraux ne saurait se confondre, d'autre part, avec leur aspect psychologique. Les sociétés se transforment continuellement, et une partie de la morale avec elles. Selon les temps et les lieux, l'obligation se déplace et suit les lois; invariable est le mécanisme intérieur qui l'assure, mais l'objet du devoir change. Hormis quelques principes généraux, qu'il s'agit toutefois d'interpréter, l'action et les faits restent nos maîtres. Et c'est pourquoi les véritables révolutionnaires en morale, ce ne sont pas les théoriciens, mais les hommes d'entreprise.

M. Gaillard, en libre suivant de Nietzsche qu'il cite avec complaisance et abondance, ne se contente pas de répudier les anciennes morales, rationnelles ou formelles, qui se présentent plus ou moins, dit-il, « comme quelque chose d'extérieur à nous-mêmes et aux autres »; mais de plus il les déclare immorales, en ce qu'elles asservissent l'individu « aux seules lois profitables et utiles à la médiocrité et au nombre »; il lui paraît erroné de chercher à établir une « règle des mœurs »; il voudrait fonder « une morale des tempéraments et des conditions, c'est-à-dire toute une éthique idiosyncrasique ». Et en somme, si nous allons jusqu'au bout de sa pensée, il devrait exister autant de morales que de groupements de personnes, sinon autant d'hygiènes que d'individus. Mais l'on est admis, en ce cas, à se demander comment ces morales s'arrangeraient entre elles dans l'avenir mieux qu'elles n'ont fait dans le passé; car il semble bien qu'il en a toujours été un peu ainsi, et les « morales de classe » ne sont pas absolument une nouveauté. La question serait aussi de savoir si nos sociétés marchent en effet vers la « diversification » ou vers l' « unification ». M. André Lalande, récemment, donnait à cette question une réponse qui n'est point celle de M. Gaillard, et qu'il étayait assez solidement.

Quoi qu'il en soit, n'anticipons pas avec imprudence un avenir qui pourrait ne jamais être; ne proclamons pas si vite l'*amoralisme* et l'*apolitique*. Notre temps a des besoins immédiats et précis qu'il importe de ne pas méconnaître; et non seulement notre temps, mais notre propre pays. Ne perdons pas de vue l'*individuel* en cette affaire, tandis que nous répudions le *général*. Les philosophes ont toutes les permissions; les éducateurs et les hommes d'État ne les ont point. M. Gaillard sait cela aussi bien que personne, et j'aurais mauvaise grâce à le gêner dans sa liberté de penseur : il m'accuserait de ne pas l'avoir compris.

L. ARRÉAT.

II. — Philosophie scientifique.

G. Delamare. — RECHERCHES EXPÉRIMENTALES SUR L'HÉRÉDITÉ MORBIDE. In-8 de 43 p. et 2 pl. en couleurs, Paris, F. Alcan, 1903.

La thèse de M. D. a le grand mérite d'être un des premiers travaux où le problème si complexe de l'hérédité soit examiné à la seule lumière de l'expérience.

M. D. estime avec raison qu'il est grand temps de renoncer aux discussions théoriques et aux querelles de mots qui sur cette question ont trop longtemps arrêté les savants et les philosophes. Aux observations banales et confuses, il faut substituer et opposer des expériences méthodiques et précises. Les résultats atteints seront modestes d'abord, mais ils seront utiles et sûrs.

M. D. a voulu donner l'exemple et il a pleinement réussi. Par leur rigueur et leur probité, les recherches qu'il a poursuivies pendant plus de deux ans dans le laboratoire et sous la direction de M. le professeur Charrin et les conclusions qu'il en a tirées présentent un très haut intérêt.

On ne saurait ici entrer dans le détail des expériences qu'a instituées M. D. Nous essayerons cependant d'indiquer brièvement ce qu'elles ont d'original.

Chez les Mammifères, les caractères acquis peuvent être transmis des ascendants aux descendants non seulement par l'ovule ou le spermatozoïde, mais encore chez la femelle fécondée par les produits solubles qui franchissent le placenta et pénètrent les fœtus. Il y a donc une transmission germinale à laquelle on réserve souvent le nom d'hérédité et une transmission utéro-placentaire.

M. D. a chez des cobayes femelles et des lapines, le plus souvent fécondées, produit des lésions expérimentales du foie et du rein par broiement et cautérisation. Notons, car le détail, on va le voir, a une grande importance, que les organes lésés étaient laissés en place. Les petits de ces animaux ont le plus souvent présenté des lésions corres-

pondantes. M. D. a cru donc pouvoir conclure à la réalité de la transmission utéro-placentaire et même de la transmission germinale des tares viscérales acquises.

M. D. va plus loin et c'est ici le principal intérêt de ses recherches : il croit pouvoir expliquer le mécanisme de ces transmissions. L'injection dans un organisme d'éléments anatomiques provoque dans cet organisme la production de substances qui ont une action destructrice élective sur les tissus auxquels appartiennent les éléments injectés. C'est ainsi que des injections répétées de substance hépatique ou rénale amènent l'apparition de substances hépatolytiques ou néphrolytiques dans les humeurs de l'animal inoculé. M. D. a donc été amené à penser que, dans les expériences qu'il a établies, les organes lésés et laissés en place se sont comportés comme des éléments anatomiques étrangers et ont provoqué chez les ascendants la production d'hépatolysines et de néphrolysines qui, par l'intermédiaire de la circulation placentaire ont exercé sur le foie ou les reins des descendants leur action destructrice élective.

Cette hypothèse était susceptible d'une vérification que M. D. n'a pas négligée. Il suffisait d'injecter à des femelles des cytotoxines (hépatotoxines, néphrotoxines, hémotoxines) et d'examiner dans leurs petits l'état des organes et des tissus correspondants. L'expérience faite a le plus souvent confirmé l'hypothèse de M. D.

La méthode rigoureuse employée par M. D. a donc eu un double avantage : elle lui a permis non seulement d'affirmer avec des preuves à l'appui que les caractères acquis peuvent être transmissibles, mais encore d'interpréter d'une manière très satisfaisante l'ensemble des faits observés. Son hypothèse, dont il dit avec une modestie toute scientifique qu'elle n'exclut pas la possibilité de tout autre mécanisme, répond à toutes les exigences de nos connaissances actuelles, et il en faudra désormais tenir compte dans tous les travaux nouveaux sur l'hérédité.

Ch. Blondel.

Macrès. — Essai sur la philosophie de la mécanique. 1 vol. in-12, 149 p.; Marescq jeune, Paris, 1903.

Malgré son titre modeste le livre de M. Macrès nous donne un système complet de philosophie en 141 pages. Il nous expose dogmatiquement une théorie de la connaissance, qui en une centaine de lignes nous conduit à une théorie de l'être, « du moi comme siège de phénomènes de pensée », « de l'essence des phénomènes », de la Raison, de la substance, de la possibilité de la science et de quelques autres conséquences secondaires. Tout cela sans même croire un seul instant qu'il pourrait s'élever le moindre doute sur ses affirmations. Il n'y a pas une hésitation, une restriction, une seule formule dubitative. On

avouera que les quinze premières pages de ce livre sont bien employées.

Ensuite nous passons aux espaces géométriques. La nature de l'espace, des axiomes, des postulats, la signification des géométries non euclidiennes ne nous retiendront pas vingt pages. C'est cependant dans cette partie qu'on rencontrera ce qu'il y a de moins irréfléchi dans l'ouvrage : quelques notions assez bien comprises sur une interprétation des géométries non euclidiennes (elles seraient des cas particuliers de la géométrie euclidienne), pas neuve d'ailleurs et souvent exposée d'une façon plus précise et plus magistrale. Puis l'auteur s'empresse de confondre espace et contenu matériel de l'espace et nous retombons vite dans une logomachie sans intérêt : « Comment est-il l'espace réel; est-il euclidien, elliptique ou sphérique? L'espace réel est d'une telle complexité que la surface de l'océan un jour de tempête pourrait à peine en donner une idée... Un corps quelconque en se déplaçant dans l'espace réel se déforme donc et suivant une loi extrêmement compliquée. Il y a plus : un corps qui resterait immobile dans l'espace absolu se déformerait encore, parce que les corps qui l'entourent — et partant les influences qui s'exercent sur lui — varient. » Voulez-vous un exemple : suspendez par son centre un barreau de fer; s'il est vertical, sa moitié inférieure s'élèvera; s'il est horizontal, il s'infléchira sous l'*action de la pesanteur*... c'est-à-dire sous l'action de quelque chose qui est dans l'espace, et non de l'espace lui-même. Insister ne vaut pas la peine.

Tout le reste est à l'avenant. Nous y avons une étude du principe de la conservation de l'énergie, avec l'historique des travaux des philosophes. Il est à citer tout entier, cet historique : « Le principe de la conservation de l'énergie a été ébauché pour la première fois par Descartes, qui a cru que c'est la valeur numérique de la quantité du mouvement qui persiste. Leibniz a combattu la théorie de Descartes et a établi qu'en réalité, c'est la force vive qui se conserve. La théorie de Leibniz, jugée insuffisante même pour les phénomènes mécaniques, a été étendue et complétée, ainsi que nous le verrons au prochain chapitre. Ce principe ainsi complété fut à son tour trouvé insuffisant en physique et on dut l'étendre encore. Puis nouvelle extension pour le mettre d'accord avec les phénomènes chimiques. Enfin de nos jours on se demande s'il n'y a pas lieu de procéder à de nouvelles extensions. Cet historique sommaire (en effet!) montre que le principe de la conservation n'est pas expérimental mais apriorique. » Et voilà pourquoi votre fille est muette. Le principe est apriorique parce qu'on a dû l'étendre sans cesse au fur et à mesure des progrès de l'expérience!

Ensuite déterminisme et liberté : discussion de Descartes et de Leibniz, vue originale, — puis principes directeurs des phénomènes, — longue réhabilitation des causes finales par une dialectique qui n'a même pas l'habileté de déguiser les plus grossiers sophismes. Enfin

une conclusion sur la généralisation du principe de la moindre action. Développée et mieux explicitée, elle eût peut-être été intéressante.

Ce petit ouvrage qui entame un si beau sujet n'est ni composé, ni écrit, ni même raisonné. Voici un exemple de la logique qu'on y rencontre (page 11) : « La pensée ne saurait avoir lieu sans une raison;... mais la raison n'est pas seulement ce sans quoi la pensée ne pourrait exister, — c'est de plus ce sans quoi aucun phénomène, quel qu'il soit, ne pourrait avoir lieu ». — Que déduit de là notre auteur? l'existence de la Raison comme faculté créatrice, activité, force universelle! M. Macrès pourra peut-être arguer qu'il n'a pas été compris. Après tout, il est permis d'être incompétent en matière de calembours métaphysiques.

Abel Rey.

R. Schweitzer. — Die Energie und Entropie der Naturkräfte (avec l'indication de la preuve de la création impliquée par les lois de l'entropie). 59 p., in-8°; Köln, J. P. Bachem, 1903.

Cette brochure est un travail scolaire médiocre et sans aucun intérêt. L'auteur a une très vague teinture de connaissances scientifiques. Aussi, tant qu'il se borne à exposer d'une façon élémentaire et superficielle ce qu'on entend par énergie, le principe de la conservation d'énergie, et ce qu'est la notion d'entropie, il le fait sans erreurs notables, comme un bon élève de lycée le pourrait faire. Mais lorsqu'il prétend tirer des conséquences philosophiques et métaphysiques de cet exposé, la fragilité de son érudition, en matière physico-chimique, l'absence de toute connaissance un peu profonde l'amène à d'énormes bévues. Son dernier chapitre en est prodigue. D'après lui l'étude des sciences de la nature — la généralisation est facile lorsqu'on a consacré cinquante pages à cette étude! — conduit à la réfutation de l'athéisme, et à la confirmation de la vérité religieuse. Les sciences de la nature peuvent même contribuer à trancher les difficultés qui résultent des obscurités de la théologie. L'athéisme en dernière analyse reposerait sur une demi-connaissance et sur une demi-ignorance des sciences de la nature. Il serait souhaitable que le théisme de l'auteur ne reposât lui aussi que sur une demi-ignorance. Il se serait peut-être décidé à laisser les sciences dans leur domaine, qui n'a rien à voir avec l'existence ou la non-existence du Créateur et de la Création.

La manière erronée dont l'auteur considère l'entropie est toutefois intéressante, car ce n'est pas la première fois que l'on commet, en en parlant sans précision, la même équivoque. Ce qu'il en dit est juste *en général*, c'est-à-dire si l'on admet implicitement certaines restrictions que l'on peut effectivement omettre de mentionner dans la plupart des cas, mais non dans tous. Or la métaphysique qu'il en déduit

consiste précisément à faire du cas général, le cas universel, et à se placer hors des conditions où il serait légitime, et où *seulement* il serait légitime de le considérer. Il est intéressant d'en finir avec un pseudo-raisonnement et une pseudo-science dont constamment on nous rabat les oreilles.

La loi de l'entropie s'énonce *incorrectement* ainsi : L'entropie d'un système physique tend vers un maximum ; autrement dit : L'énergie utilisable dans la suite des transformations d'un système physique tend vers 0. L'univers est un système physique. Il arrivera donc un moment où son entropie sera maximum, où son énergie utilisable sera nulle. Il ne se transformera plus; il sera donc au repos absolu; il sera mort; voilà la fin du monde. D'autre part, si l'entropie de l'univers tend vers un maximum, c'est qu'elle a eu un minimum, car une quantité ne peut croître qu'à partir d'un point fixe. Les mondes ont donc eu un commencement, une naissance : ils ont été créés.

Il est difficile d'accumuler autant de sophismes, de paralogismes, et d'ignorances, que dans ces quelques lignes.

D'abord l'entropie est une pure création du mathématicien. Personne ne peut percevoir l'entropie d'un système, elle a une existence intelligible, non réelle. C'est une manière particulière de relier entre elles des grandeurs physiques, qui en organise et facilite l'étude. Conclure à sa réalité, c'est à peu près conclure à l'irréalité du rapport entre la circonférence et son rayon, sous prétexte qu'il ne peut être exprimé par un nombre rationnel.

Ensuite la loi de l'entropie n'est valable que pour un système *thermiquement isolé*. L'univers est-il thermiquement isolé ? On ne pourrait concevoir la chose qu'en le supposant fini. Car qu'est-ce que l'isolement d'un infini? Il faudrait donc d'abord avoir démontré que l'Univers est fini: on pourrait alors essayer de déterminer s'il est thermiquement isolé.

De plus, la différence des entropies relatives à deux états du système n'a de sens que si une *transformation réversible* unit ces deux états. Or, de toutes les transformations que nous connaissons, quelques-unes sont *approximativement* (jamais complètement) réversibles; et l'immense majorité ne le sont même pas approximativement. « *En général*, dit M. Perrin, il n'y aura pas à parler de l'*entropie d'un système isolé.* »

Le même physicien remarque profondément, qu'en admettant qu'on puisse dire que l'entropie d'un système *croît sans cesse*, « le fait de *croître sans cesse* n'implique pas la tendance à un *maximum* ». Nous ajouterons encore bien moins un minimum, car l'entropie peut croître *depuis* l'infini, aussi bien qu'à l'infini. « Tout ce qu'on peut conclure, finit par dire M. Perrin,... peut s'exprimer de la sorte : L'univers ne revêt jamais deux fois le même aspect. Ainsi le principe de Carnot (c'est-à-dire la loi de l'entropie) apparaît toujours comme un principe de vie et d'évolution. » C'est-à-dire qu'à lui donner un sens concret et universel, il signifie exactement le contraire de ce que M. Schweitzer

et autres apologistes religieux veulent lui faire dire. Aussi bien, les théories cinétiques ont-elles, avec beaucoup plus de rigueur et de vraisemblance, déduit hypothétiquement, des notions qui nous occupent, que « l'univers devait passer par des périodes de vie séparées par des intervalles de repos, ou mieux de vie très ralentie », et cela, sans fin.

On peut donc considérer la prétendue confirmation des dogmes de la création et de l'anéantissement du monde, par la science, comme une lourde méprise.

ABEL REY.

J. Hundhausen. — ZUR ATOMBEWEGUN : KRITIK UND NEUES. In-16, 54 pages; Leipzig, Barth, éditeur, 1903.

Le titre : « Le mouvement de l'atome » aurait pu faire croire à une étude scientifique des récentes conceptions atomiques, des tourbillons de Helmholtz et de Thomson, ou des idées de Gibbs. Hélas! il n'y a rien de pareil dans l'ouvrage. A noter pourtant une idée méritoire, et qui présentée et développée d'une façon scientifique eût pu donner quelque chose d'intéressant. L'auteur prétend que nos conceptions modernes sont encore toutes empreintes de l'idée métaphysique de force (l'élasticité); il pense qu'il faut l'expulser du domaine scientifique et construire la représentation de l'univers avec la notion de mouvement.

Seulement tout cela est enveloppé du plus obscur fatras métaphysique; tout cela est enchaîné d'une façon incohérente à l'aide de raisonnements puérils. Exemple : les premières pages de l'auteur voudraient prouver que les trois grandeurs fondamentales de la physique (masse, espace, vitesse), auxquelles se réfèrent toutes les autres, au point de vue de la mesure, ne sont pas invariables; et voici la raison invoquée pour l'espace : quand nous transformons en fournissant 539 calories de l'eau à 100° en vapeur à 100°, nous obtenons un volume de 1650 litres, et en ajoutant environ 3000 calories, un volume de 20 000 litres avec 1 litre de matière. D'où il suit que notre représentation de l'espace et de la matière comme indissolublement liés est « arbitraire et incompréhensible »! Ou encore, parce que nous ne connaissons rien sur la masse de la matière impondérable (?) qui peuple ces espaces célestes, et devant laquelle notre matière pondérable est infinitésimale, nous n'avons pas le droit de parler de la conservation de la matière autrement que comme opinion subjective.

Et sur ce terrain, que l'auteur prend peut-être pour de la critique scientifique de la science, se développe une logomachie métaphysique dont voici la conclusion traduite littéralement, car quel sens chercher à cette juxtaposition verbale : « Nous avons reconnu comment les phénomènes variés peuvent et doivent prendre naissance et comment ils doivent aussi disparaître de nouveau. Car ce ne sont que des cons-

tellations passagères des résistances formées et du mouvement qui les traverse : tout le beau monde des phénomènes — ou l'intermédiaire. Son commencement : le point mort de l'atome tournoyant dans le point central du tout — sa fin, la concrétion astrique morte dans le vaste espace absolu. Les phénomènes variés, produits par la résistance formée, disparaissent l'un après l'autre : peut-être d'abord les phénomènes chimiques, ensuite la lumière et l'électricité, ensuite la chaleur, ensuite le son (!?). Privées de tout mouvement et de toute mobilité intérieure, les concrétions condensées passent leur chemin comme forme d'accumulation brute résistant au mouvement simple. Néanmoins l'Intermédiarium est éternel en tant qu'il faut qu'il se répète dans toute nouvelle formation astrique d'une façon similaire. — Donc ce n'est pas le mouvement seul qui le fait, et non plus le repos ; — et ce n'est pas la forme en soi qui a une valeur explicative, mais la forme du repos qui forme le mouvement, dont elle est traversée et entourée. »
Douce philosophie !

ABEL REY.

C. Rădulescu-Motru. — STIINTA SI ENERGIE (Science et énergie). Bucarest, Libraria Socec et Cie, 1902, 1 vol. 102 p.

L'auteur est connu des lecteurs de la *Revue philosophique*, il est un des rares Roumains qui cultive la philosophie ; j'ai parlé à plusieurs reprises de ses travaux.

L'opuscule présent est une harangue philosophique ; ce sont les leçons faites à l'Université de Bucarest, leçons dans lesquelles il essaye de résumer les principaux problèmes qui agitent la pensée occidentale et qu'il croit être d'un intérêt capital pour la conscience de son peuple. C'est dans ce but que M. Radulescu-Motru s'occupe de la conception énergétique de la nature, de l'ignorance savante, de la philosophie moniste et de l'énergie sociale. L'exposition est très claire et si au point de vue strictement philosophique, elle ne contient rien de neuf et de personnel, elle est particulièrement intéressante au point de vue de la philosophie sociale des masses instruites roumaines.

L'opuscule de M. Radulescu-Motru apprendra beaucoup de choses nouvelles à une partie de la jeunesse de là-bas, assez désireuse pourtant de s'instruire, et donnera à penser aux nombreuses chapelles vaguement teintées de philosophie auxquelles je suppose qu'il s'est adressé, en écrivant le chapitre *De docta ignorantia*. L'atmosphère des idées est lourde à ces époques de philosophie à la portée de tous, et l'absence de critérium solide met facilement entre les mains d'un savant ignorant l'éducation supérieure de la jeunesse ; les jeunes trouvent l'ambiance des ornières agréable et facile et les idées nouvelles arrivent à leur pensée à travers des représentants vieillis, mais peu préparés à saisir la solidité et la valeur du monde intellectuel

moderne. Le travail de M. Radulescu-Motru vise particulièrement cet état d'esprit; il s'étend généreusement en des vulgarisations admirables et je souhaite grand succès à son opuscule.

Qu'il contribue à la solidité de l'éducation intellectuelle des universitaires, dit modestement M. Radulescu-Motru, c'est son seul désir; comme l'atmosphère de ce petit pays, est doué admirablement pour l'étude de la science et de la philosophie en particulier; je suis presque convaincu que ses graines germeront. Pourvu que les mauvais bergers, produits de la civilisation moderne mal digérée, ne lui opposent pas la résistance à outrance; on doit s'attendre à tout de la part des professionnels de *docta ignorantia*.

N. Vaschide.

III. — Psychologie pathologique.

Auguste Brachet. — Pathologie mentale des rois de France, *Louis XI et ses ascendants*; *une vie humaine étudiée à travers six siècles d'hérédité, 852-1483*. Paris, Hachette, 1903, in-8, t. Ier.

« Ce volume est une deuxième édition du travail de M. Brachet, publié, pour la première fois en 1896, et auquel l'Académie de médecine avait décerné une mention honorable. La première édition n'était pas destinée au public. » C'est par ces lignes que Mme veuve Brachet présente, au commencement de son avertissement, le travail que son mari n'a pu achever avant de mourir en 1898. On ne peut s'empêcher de regretter vivement cette mort qui prive la médecine et l'histoire d'un chercheur si érudit et si sagace, ayant combiné ces deux disciplines d'une façon rigoureuse, comme personne jusqu'ici ne l'avait fait. Cela tient sans doute à ce que, disciple de Littré, auquel il a dédié ce livre, il a fidèlement suivi la méthode et l'exemple de son maitre : la branche d'esprit large des successeurs de Comte a toujours su allier un amour actif de la science à une philosophie prudente et vraiment positive, tandis que la branche orthodoxe a transformé en un vague et un stérile amour pour l'humanité les tendances religieuses et catholiques de A. Comte, comme le remarque si justement Lévy-Bruhl dans son livre sur *la morale et la science des mœurs*. Ce qui est frappant pour un lecteur pathologiste c'est l'instruction médicale dont l'auteur fait preuve, bien que non médecin, je crois, mais d'une famille médicale. Littré, lui, avait étudié la médecine et avait même été interne des hôpitaux : bien qu'il n'eût pas passé sa thèse de doctorat, il avait eu vraiment l'instruction pratique indispensable. Auguste Brachet semble connaître la médecine surtout par les livres, et des « hommes de l'art » pourront certainement trouver des erreurs; cependant ils tireront un grand profit de la lecture de ce travail

non mis au point; ils y verront en action une sagacité extrême, un sens « clinique » très remarquable s'exerçant sur les documents originaux, et ils pourront y puiser en outre maintes leçons, dont ils ont besoin, de véritable méthode scientifique. Les historiens de leur côté et le grand public, celui-ci ignorant de tout, comme on peut le voir par les articles des journaux qui traitent de matières historiques, apprendront l'importance énorme de la pathologie en histoire, tellement énorme que l'on ne saurait l'exagérer. Cela avait déjà été montré, mais mal ou insuffisamment, par des médecins trop incompétents en matière de critique historique pour ne pas commettre de lourdes bévues, et auxquels Brachet fait vertement d'ailleurs la leçon. La démonstration ici est complète et faite par un érudit. Peut-être cela fera-t-il impression enfin sur les chartistes et les historiens qui eux non plus ne sont guère ménagés. N'étant pas de ceux-ci, je ne puis prendre dans ce volume que le côté médical, tout en admirant en profane l'érudition et la critique défiante des textes fournis par l'histoire.

L'auteur commence par une longue introduction à la *Pathologie historique* dans laquelle il expose les principes ou plutôt les préceptes de cette nouvelle étude à laquelle collaborent trois disciplines ordinairement disjointes : la critique historique, la clinique moderne, la pathologie médiévale. Le but idéal de la pathologie historique serait la reconstitution de la formule somatique et psychique de chaque individu ou groupe familial ayant joué un rôle dans l'histoire. Mais cela n'est possible réellement que là où il y a une abondante documentation, c'est-à-dire pour les familles royales d'abord, puis les aristocratiques, enfin au plus bas degré pour les familles intellectuelles. Ce sont les dynasties françaises que Brachet se réserve d'étudier en premier lieu. Cette étude de la pathologie royale française doit jeter un jour considérable sur : 1° l'histoire de France (les médecins s'en doutent bien, mais le public pas du tout); 2° la pathologie; 3° la clinique.

« La *Pathologie historique* est proprement l'explication par la science biologique des données fournies par les textes historiques, données réunies et contrôlées suivant les règles de la critique scientifique, dans le double but de servir tantôt à la science médicale, tantôt à la science historique ». Elle ne doit pas être confondue avec l'*Histoire de la médecine*, relatant les doctrines ou la vie d'un médecin, ni avec l'*Histoire médicale* qui prépare seulement les matériaux.

L'utilité de la pathologie historique pour l'histoire va être prouvée par des exemples, tirés de la thérapeutique, de la pathologie et de la psychologie de Louis XI. Pendant l'avant-dernière année de sa vie ce roi, malade et désireux de vivre, fait venir à Saint-Cosme près de Tours : 1° des bergers qui jouaient de différents instruments de musique, 2° des ermites et des femmes de sainte vie. Pour ces dernières, pas de difficulté. Mais pour le premier, dont Commynes ne parle pas, parce qu'il veut passer cet épisode sous silence, les historiens, même Miche-

let, ont donné des explications tout à fait fantaisistes. En réalité il s'agit là du traitement par la musique d'une névrose dont était atteint Louis XI, et cette névrose, comme le montre une discussion serrée des textes éclairée par la médecine, était l'*épilepsie*. « L'histoire, dit Brachet, qui a d'abord été polémique, c'est-à-dire pratique, ensuite rhétorique, moraliste, pittoresque, philosophique, puis paléographique, sera très probablement physiologique au xx[e] siècle. Michelet n'y sera pour rien, ce sera Littré et l'École de Ribot, et encore cette dernière pour les cas tératologiques. »

Dans une lettre adressée en 1481 par Louis XI à Pierre Cadoult, prieur de Notre-Dame de Salles à Bourges, on lit : « Maistre Pierre, mon amy, je vous prie tant comme je puis que vous priez incessamment Dieu et Nostre-Dame de Sales pour moy, à ce que leur plaisir soit m'envoyer la fièvre quarte; car j'ay une maladie dont les physiciens disent que je ne puis estre guéry sans l'avoir; et quand je l'auray, je vous le feray savoir incontinent. » Tous les historiens se taisent sur cette lettre. Brachet montre que depuis Hippocrate on croyait que la fièvre quarte guérissait l'épilepsie. Je passe de nombreux détails sur certains procédés thérapeutiques employés par Louis XI que la discussion montre bien être employés contre cette maladie que le roi cachait ainsi que son historien Commynes.

En novembre 1468 le roi fait saisir dans Paris tous les oiseaux privés, pies, geais, chouettes; puis ultérieurement les grues, biches, cerfs que les Parisiens gardaient dans leurs jardins, il fait transporter tous ces animaux dans le Parc d'Amboise. La seule explication possible de ces faits étranges est un accès de *zoophilie*.

Voilà pour l'utilité sur le terrain de l'histoire. La médecine a donné très simplement la clé des faits que les historiens n'expliquaient pas ou d'une façon toute littéraire. Quelle sera-t-elle sur le terrain de la médecine? Brachet malmène durement les médecins comme P. Moreau de Tours, Jacoby, Lacassagne et ses élèves qui ont tenté de tirer de l'histoire des lumières pour la pathologie. Il faut avouer que le plus souvent cette incursion sur ce terrain inaccoutumé n'a pas été heureuse. Ils ont dit vraiment des choses si inexactes et si étranges, même en fait de médecine, comme l'un d'eux attribuant à la situation exceptionnelle des empereurs romains la déviation pathologique de leur esprit qu'il appelle *césarite*! Quand le médecin saura manier les textes, il ne dira plus de pareilles hérésies, et il pourra au point de vue pathologique fixer la date de la disparition des maladies aujourd'hui éteintes, l'apparition de maladies nouvelles, les changements dans la symptomatologie, etc. Il pourra ainsi étudier vraiment l'hérédité. L'histoire de l'hérédité est impossible à faire à l'hôpital où l'on ne connait que les parents les plus proches, et encore si incomplètement grâce à leur ignorance ou à leur dissimulation.

Quant à la méthode il faut évidemment d'abord savoir la médecine et ensuite appliquer toutes les règles de la critique historique. Le

médecin qui s'engagerait dans cette étude ne doit jamais s'appuyer que sur les textes de première main, les sources; là est la difficulté, car il faut, dit Brachet, que ce soit le même homme qui soit à la fois chartiste, historien médical et clinicien.

« Les quatre fondateurs des quatre races royales qui ont dominé notre histoire (Clovis, Pépin d'Héristal, Robert le Fort, Napoléon Bonaparte) n'ayant chacun avec les trois autres aucun lien de consanguinité, l'étude de ces quatres races dans l'ordre strict de la chronologie ne répond à aucune nécessité physiologique. » La maison de France avec ses 31 générations sera le point de départ de cette étude. Les personnages seront classés non par ordre politique, mais par ordre physiologique. Le comte de Chambord représentant la 31e génération de Robert le Fort, le nombre total de ceux qui ont contribué à sa formation en 1000 ans depuis 852 jusqu'en 1820 est de 2 147 483 646. Si on prend la limite minima des ascendants (avec les parents immédiats de la femme de chaque roi), on a 118 ascendants. Brachet a pu reconstituer environ 560 ascendants. Le travail actuel allant de Robert le Fort à la fin des Valois directs, utilise des documents sur 350 personnages, ce qui constitue déjà, comme le dit l'auteur, la documentation la plus considérable que possède la clinique sur une famille humaine.

Une remarque d'une grande importance fait le sujet du dernier chapitre de cette longue introduction. Il convient d'aborder la critique médico-historique avec un esprit de finesse et d'agnosticisme, et de savoir s'abstenir de conclure lorsqu'on n'est pas sûr. Or, si dans les familles bourgeoises ou ouvrières le père est celui que les noces démontrent, cela est peu pour établir une généalogie scientifique. Pour les rois il semble que l'on puisse admettre que le premier ou même que le deuxième enfant d'un couple est bien légitime, sous la garantie de la nécessité politique, mais il y a des cas difficiles. Ainsi les enfants d'Isabeau de Bavière et de Charles VI sont-ils vraiment de ce roi; et en particulier pour Charles VII peut-on tenir compte de Charles VI dans l'appréciation de ce que l'hérédité a pu lui transmettre? Il faut savoir ignorer. Mais heureusement ici, en se contentant d'Isabeau de Bavière comme ayant transmis des tares pathologiques à Charles VII, on a des résultats suffisants pour expliquer ces tares. « La formule biologique d'Isabeau, que le premier, j'ai reconstituée, dit l'auteur, nous permet d'affirmer que quel que fût le père, cette formule étant en soi *suffisante* pour expliquer les tares de Charles VII et de Louis XI. »

Aussi l'étude de l'hérédité de Louis XI comporte-t-elle l'étude biologique de son père Charles VII et de sa grand'mère Isabeau. En remontant dans la suite des parents de cette dernière on arrive d'une part à Otto I de Wittelsbach, duc de Bavière, d'autre part à Regina della Scala. Le roi Charles VI ne sera étudié qu'à part. L'étude biologique de la mère de Louis XI, Marie d'Anjou, remonte jusqu'à Robert le Fort par Louis II d'Anjou, père de Marie. C'est tout cet ensemble après la longue introduction que renferme le volume analysé ici. Un

deuxième volume devait renfermer l'histoire personnelle pathologique de Louis XI dont cette introduction a utilisé seulement quelques points comme exemples.

On n'attendra pas de moi que je donne ici même une faible idée du formidable travail qu'a exigé la reconstruction de l'état pathologique des 350 personnages sur chacun desquels il y a une discussion plus ou moins longue, mais toujours serrée, minutieuse et précise. Je me contenterai de citer quelques exemples prélevés çà et là parmi les résultats les plus importants, car le résumé fait par Brachet lui-même à la fin, contenant les conclusions du travail, n'est pas compréhensible pour qui n'a pas lu le livre.

Isabeau de Bavière est atteinte de dégénérescence héréditaire avec état neurasthénique concomitant. La dégénérescence est établie par les anamnestiques, par les stigmates physiques (buste long, jambes courtes, obésité), psychiques (agoraphobie, astraphobie, pathophobie); la neurasthénie par les vertiges, vapeurs, palpitations, troubles nerveux sexuels et la goutte. Isabeau avait une hérédité nettement neuro-arthritique.

Charles VII, son fils, fait une chute à la Rochelle due à l'écroulement d'un plancher et dans laquelle il fut légèrement blessé, mais la prédisposition s'éveilla et il devint neurasthénique avec agoraphobie et anthropophobie. Jeanne d'Arc par son influence le tira de cet état d'aboulie si caractéristique; c'est là le « réveil » du roi dont les historiens n'ont pas compris la vraie nature. Il eut des rechutes de neurasthénie; il guérit en 1439 mais avec persistance des phobies, ce qui lui permit de fournir une période brillante jusqu'en 1449; à celle-ci succéda une nouvelle période de déséquilibre caractérisée par des excès sexuels et l'explosion de la scrofulose. Mort par ostéo-périostite tuberculeuse et maxillaire avec septicémie, idées de persécution et sitiophobie.

Dans le livre II, le plus long, je note une longue discussion sur le « problème de la mort d'Eudes », comte de Paris. « Le héros de la défense de Paris contre les Normands est-il mort fou comme l'affirment certains textes carolingiens? » Brachet montre qu'il a succombé à un accès de folie aiguë, accompagnée de fièvre, ayant été précédé d'une période de dépression mentale. Il qualifie cette folie de manie aiguë. C'est une appellation inexacte; il s'agit là d'un accès de délire aigu ou de délire infectieux. Mais il n'importe, car l'existence de l'affection cérébrale explique qu'Eudes ait pu signer le « honteux traité » avec les Normands.

A propos de Philippe Auguste, Bachet montre que les chroniqueurs français ont commis une erreur en avançant que ce roi a été l'objet d'un empoisonnement. En réalité il a été atteint de la *suette*. Ce roi et Richard Cœur de Lion sont les deux plus anciens suettiques connus, ce dernier étant le plus ancien. Cette infection a agi sur le système nerveux de Philippe Auguste, prédisposé par son hérédité

(étudiée copieusement). C'est là qu'il faut chercher la cause des incidents restés jusqu'à présent inexpliqués :

1° Le départ précipité de Palestine en 1191.

2° L'accès de thanatophobie qui s'empare du roi en novembre 1192.

3° L'aversion du roi pour sa femme Ingeburge de Danemark, le divorce et la lutte de vingt ans qui suivit entre les deux.

Il serait trop long de parler encore de saint Louis, de Philippe le Bel, de Charles V, entre tant d'autres moins connus de la longue lignée allant de Robert le Fort à Marie d'Anjou; il est plus intéressant de parler un peu du livre III qui renferme la vie pathologique de Charles VI, le grand-père putatif de Louis XI, parce que j'y relèverai une erreur qui paraît inexplicable de la part d'un homme aussi instruit en médecine que Brachet, à moins que cela ne montre que pour parler médecine.... comme un médecin, il faut avoir eu une éducation primitivement et pratiquement médicale. Je n'ai d'ailleurs pas la naïveté de dire que cela suffise pour ne pas se tromper. Moreau de Tours Chéreau, Audry en France, Bird en Allemagne avaient trouvé comme formule de la folie de Charles VI celle de manie périodique consécutive à une cause prédisposante chez son père Charles V, l'empoisonnement. Brachet montre que cet empoisonnement est imaginaire et que ces aliénistes n'ont pas tenu compte du côté maternel qu'ils ont absolument ignoré. L'anamnèse complète donne : « mère folle (frère mort mélancolique, fou), petite-fille d'un grand-père apoplectique, arrière-petite-fille d'un fou. » — « Père goutteux cardiaque, fils, petit-fils, arrière-petit-fils et neveu de goutteux et d'arthritiques. » Mariages consanguins de ces deux personnes, Jeanne de Bourbon et Charles V qui proviennent elles-mêmes de mariages à consanguinités répétées. — Voilà une hérédité lourdement chargée. — La cause provocatrice qui a fait éclater la folie est une fièvre typhoïde que Charles VI eut à vingt-quatre ans. Jusque-là Brachet me paraît avoir tout à fait raison médicalement parlant. Mais après avoir minutieusement passé en revue les symptômes de l'affection mentale et surtout des rémissions auxquelles il attache une grande importance, il aboutit à ce diagnostic : confusion mentale due à l'infection typhoïdique! Pendant les trente années de folie il y a eu 42 accès de folie et pendant les rémissions, dit Brachet, on peut affirmer l'incapacité gouvermentale *complète* de Charles VI à cause de la nature de l'affection mentale, « à l'inverse de ce qui se passe par exemple dans la folie circulaire ». Il m'est impossible de comprendre ce diagnostic, car la confusion mentale n'est pas une affection qui dure trente ans, mais au plus quelques années. Ce qui me paraît le plus *probable* en examinant les textes fournis, c'est que Charles VI, né faible d'esprit, a été encore amoindri par sa fièvre typhoïde (comme on peut le voir en comparant les signatures royales avant ou après 1393) à la suite de laquelle s'est déclarée la folie intermittente, forme qui n'a pas lieu de

surprendre chez un héréditaire. Ces intervalles lucides laissent paraître simplement le niveau mental peu élevé du roi.

Au lieu de lire seulement ce volume pour en faire un compte rendu, il faudrait étudier les documents qui y sont insérés pour savoir si on pourrait en tirer quelque chose de plus pour la pathologie. Il me semble que Brachet s'exagère l'importance de ses résultats, et que c'est plutôt l'histoire de la médecine et surtout l'histoire tout court qui pourront profiter de ces recherches. Car il est tout au moins évident que c'est grâce à son savoir médical très réel que Brachet a pu élucider des problèmes restés non résolus par les historiens purs : explication des deux derniers actes d'Eudes, de certains actes de Philippe-Auguste, « degré de responsabilité » de Charles VI, inaction de Charles VII après son avènement au trône, quelques actes de Louis XI, désignation de l'auteur de la relation anonyme de la mort de Charles V, définition de la maladie des croisés en Palestine en 1191.

Ph. Chaslin.

J. Rogues de Fursac. — Manuel de Psychiatrie. Paris, Félix Alcan, 1903, in-12.

C'est un petit livre clair et élémentaire qui servira avantageusement aux étudiants comme introduction à l'étude de la psychiatrie. Comme la plupart des manuels, celui-ci a l'inconvénient d'être très systématique; il laisse croire aux débutants que la dernière classification de Krœpelin est la seule bonne, celle qui correspond à la réalité des faits. Cette classification a néanmoins de grands avantages, car elle fait disparaître ces fameux délires des dégénérés sur lesquels on a tant disserté en vain. A côté de la démence précoce, conception de Krœpelin sur laquelle je ne dirai rien ici, et qu'admet M. Rogues de Fursac, celui-ci laisse subsister le « délire chronique », qui d'ailleurs n'existe pas sous la forme décrite par M. Magnan. Je conçois l'embarras de l'auteur à faire rentrer ces délires si systématisés avec si peu de démence dans le cadre de la démence précoce, mais comment les fait-il figurer sous la rubrique de psychoses par auto-intoxication? Cela est loin d'être démontré, même pour la vraie démence précoce. J'aurais bien quelques autres critiques à faire. J'aime mieux constater que ce manuel est bien au courant, dirai-je trop, de la psychiatrie allemande, ce dont après tout je félicite M. de Fursac, car il y a eu un moment en France où en fait d'aliénation l'on ignorait généralement les travaux antérieurs français et contemporains étrangers. Cette mode a heureusement disparu. J'aime mieux constater que ce simple manuel écrit par un seul auteur donnera une idée des affections mentales plus exacte et plus utile que tel gros traité inabordable aux étudiants et aux praticiens non initiés déjà aux mystères de la psychiatrie.

On en est encore à attacher en pathologie mentale une importance à la classification. Voici celle de ce manuel :

I. Psychoses infectieuses. Délire fébrile; délire infectieux; rage.

II. Psychoses d'épuisement. Confusion mentale; délire aigu.

III. Psychoses toxiques.

IV. Psychoses par auto-intoxication : aiguë (urémie), subaiguë (psychose polynévritique); chronique (myxœdème); démence précoce; délire chronique. Paralysie générale.

V. Psychoses liées aux affections cérébrales dites organiques.

VI. Psychoses d'involution · mélancolie affective; démence sénile.

VII. Psychoses sans étiologie bien déterminée, paraissant liées à la prédisposition : folie maniaque — dépressive; délire des persécutés persécuteurs.

Psychopathies constitutionnelles : déséquilibrés, pervertis et invertis sexuels. Obsessions.

VIII. Psychoses liées aux névroses : Épilepsie; hystérie.

IX. Arrêts de développement psychique : Idiotie et imbécillité, folie morale.

P. C.

J. Milne Bramwell. — HYPNOTISM, ITS HISTORY, PRACTICE AND THEORY. 1 vol. de XIV-478 p. Londres, Grant Richards, 1903.

Ce volume constitue une monographie aussi complète que possible sur l'hypnotisme, d'une utilité incontestable, aujourd'hui surtout, où l'hypnotisme après avoir subi tant d'attaques et avoir été traité avec tant de mépris, a fini par s'imposer par l'évidence de ses résultats et des services qu'il rend journellement, soit comme procédé thérapeutique, soit comme moyen d'expérimentation psychologique. Réunir ces résultats, en discuter la valeur, analyser et comparer les différents procédés d'hypnotisation employés par les expérimentations, poser enfin autant que possible des règles précises concernant les indications et les contre-indications de l'hypnotisme, et cela en se basant sur douze années d'expérience personnelle, tel a été le but de M. Bramwell en écrivant ce volume.

Sans remonter jusqu'à Mesmer (disons, entre parenthèses, que c'est précisément sa parenté avec le mesmérisme qui a fait le plus de tort à l'hypnotisme), l'auteur rappelle les noms de quelques savants méconnus ou oubliés, tels que Elliotson, Esdaile, Braid en Angleterre, Liébeault en France, qui ont essayé les premiers à donner à l'hypnotisme une base scientifique et de l'introduire dans le domaine thérapeutique, en le dégageant des brouillards de charlatanisme et de mystère qui l'entouraient jusqu'alors. C'est ainsi qu'Elliotson et Esdaile, ont été les premiers à obtenir, grâce au sommeil hypnotique, une anesthésie générale suffisante pour permettre de grandes interventions

chirurgicales. Quant à Braid, on peut dire que la renaissance de l'hypnotisme en France date du jour où MM. Azam et Jules Simon (ce dernier ayant traduit la *Neurhypnologie* de Braid dont un exemplaire a été présenté par Velpeau à l'Académie des Sciences) ont fait connaître ses travaux dans ce pays, tandis que M. Liébeault peut être considéré comme le véritable fondateur de l'École dite de Nancy, car ce n'est qu'après avoir pris connaissance des résultats obtenus par M. Liébeault, que M. Bernheim s'enthousiasma à son tour pour l'hypnotisme et se mit à l'appliquer sur une vaste échelle, ce qui aida puissamment à la diffusion de ce procédé qui aujourd'hui ne compte pour ainsi dire plus d'adversaires et dont le nombre des partisans va tous les jours en augmentant.

Les procédés propres à provoquer l'hypnose sont très nombreux et varient aussi bien suivant les expérimentateurs qui suivant les sujets à hypnotiser. On peut dire d'une façon générale que nous ne savons encore rien sur la façon dont tel ou tel autre procédé agit pour produire l'hypnose, ni pourquoi tel procédé qui réussit dans certains cas échoue dans d'autres; de même que nous ignorons les causes qui rendent la susceptibilité hypnotique si variable d'un sujet à l'autre.

Il est difficile d'apprécier la valeur thérapeutique de l'hypnotisme relativement à d'autres procédés de traitement. On peut dire seulement qu'on ne doit pas exagérer cette valeur ni attribuer à l'hypnotisme une efficacité universelle. Il est une branche de la médecine et ceux qui l'emploient le font concurremment avec d'autres procédés, de sorte qu'il est le plus souvent difficile de déterminer la part exacte qui revient à l'hypnotisme dans les résultats obtenus dans un cas donné. Mais, d'un autre côté, on connaît un grand nombre de cas, où des troubles nouveaux d'ordre fonctionnel, après avoir résisté pendant des années à d'autres procédés de traitement, ont disparu à la suite du traitement par l'hypnotisme. On peut dire d'une façon générale que les affections dans lesquelles l'hypnotisme se montre le plus efficace sont rebelles à tout traitement médicamenteux. De quel secours peuvent être en effet les médicaments dans le cas d'un individu par exemple qui, en pleine santé physique et mentale, devient subitement la proie d'une obsession quelconque? Les malades de ce genre sont rarement des aliénés; ils se rendent compte que l'idée qui les tourmente est d'un caractère morbide, ils sont même capables d'en retrouver l'origine et d'en retracer l'évolution, mais absolument impuissants de se soustraire à son action. Tel un des patients de M. Bramwell qui, ayant été affecté par un événement d'ordre sentimental, vint passer quelques jours à Paris pour s'y distraire. Il y assista à la représentation d'une pièce dans laquelle un des acteurs avait simulé la folie d'une façon frappante. A partir de ce moment il fut obsédé par l'idée que tous ses amis étaient devenus fous et que lui-même commençait à l'être, ce qui ne l'empêchait pas d'avoir conscience qu'il était victime d'une simple obsession qui ne reposait sur aucune base réelle. Au bout de huit jours

de traitement par l'hypnotisme le patient était guéri et débarrassé de son obsession.

Dans l'appréciation des résultats thérapeutiques fournis par l'hypnotisme on doit tenir compte de ce fait que la majorité de ceux qui viennent se soumettre à ce traitement se trouvent le plus souvent dans un état des plus défavorables : ce sont pour la plupart des malades chroniques ayant déjà essayé beaucoup d'autres moyens de traitement. On ne saurait assez insister sur ce fait que le traitement par l'hypnotisme doit viser avant tout à développer chez le patient la faculté de contrôle sur son propre organisme, un grand nombre de troubles nerveux ne constituant que l'aboutissant extrême d'une vie caractérisée par un défaut de discipline et de contrôle sur soi-même.

Passant ensuite aux théories à l'aide desquelles on a cherché successivement à expliquer le phénomène de l'hypnotisme, l'auteur exprime cette opinion que les idées des Mesméristes et celles de l'École de la Salpêtrière sont en contradiction formelle avec les faits et ne présentent plus qu'un intérêt historique. Il faudra d'une façon générale se méfier des théories qui voient dans l'état hypnotique un état d'inhibition physiologique ou psychologique. La tension de la volonté et de l'intelligence qu'on observe fréquemment dans la phase : « alerte » de l'hypnose ne peut tenir ni à un arrêt des centres nerveux supérieurs, ni à un état d'automatisme hypothétique, d'autant qu'il est possible d'apprendre à beaucoup de sujets à s'hypnotiser eux-mêmes à volonté; il est évident que dans les cas de ce genre le phénomène ne peut être dû ni à la suspension de la volonté du sujet, ni à son absorption par la volonté de l'opérateur.

M. Bramwell serait plutôt disposé à adopter la théorie formulée par F. W. Myers et supposant l'existence d'un *moi* subconscient ou plutôt « subliminaire », c'est-à-dire d'un ensemble de tendances, d'idées, d'émotions et de sentiments inconnus et insoupçonnés et ne se manifestant dans la vie ordinaire, courante, « supraliminaire » que dans des circonstances exceptionnelles, soit spontanément (hystérie), soit grâce à la mise en œuvre de procédés appropriés. L'hypnotisme est un procédé de ce genre, et l'état hypnotique est constitué essentiellement par une faculté de contrôle très grande que le sujet possède vis-à-vis de son organisme et l'on peut dire que le phénomène de l'hypnose est lié très intimement à des modifications volontaires dans l'association et la dissociation des idées.

Cette théorie de la multiplicité du *moi*, déjà ébauchée par Braid et à laquelle Myers et d'autres ont fourni un grand nombre d'arguments, toute vraisemblable qu'elle paraisse, n'est pourtant pas de nature à nous faire pénétrer au cœur même de la question ni à nous fournir une idée pour ainsi dire adéquate sur la nature de l'état hypnotique. Sous ce rapport l'ancienne hypothèse qui réduisait cet état à une simple manifestation de mouvements automatiques était beaucoup plus commode. Comment devons-nous concevoir en effet l'existence de plusieurs

personnalités au sein du même individu, comment nous figurer les rapports qui existent entre elles et la façon dont ils s'établissent? La réponse à ces questions est difficile, mais la question, non moins importante, des rapports entre les phénomènes physiologiques et les faits psychiques est-elle moins obscure et plus près de sa solution? Quelque idée qu'on se fasse de la multiplicité du moi, nous ne devons pas oublier que les manifestations psychiques, normales ou morbides, ont pour base et condition essentielle le fonctionnement du système nerveux central qui constitue l'unité de l'individu au milieu de la variété et de la multiplicité de ses manifestations psychiques. Quelles que soient donc les altérations de la conscience et les modifications du caractère et du tempérament qui constituent la vie psychique d'un individu donné, elles dépendent toujours d'un seul et même système nerveux qui les conditionne toutes et que l'individu apporte en naissant et des modifications que subit ce système au cours de la vie ultérieure. Le moi, l'individu reste toujours *lui-même*, qu'il soit sain ou dans une crise d'hystérie, qu'il se trouve en état d'hypnose ou qu'il soit atteint de folie.

Dr S. JANKELEVITCH.

IV. — Histoire de la philosophie.

J. Grier Hibben. — HEGEL'S LOGIC, AN ESSAY IN INTERPRETATION, 313 p., Scribners's Sons, New-York, 1902.

La renaissance de l'hégélianisme dans les pays anglo-saxons est un fait digne de remarque. De nombreux travaux ont paru dans ces dernières années en Angleterre et en Amérique sur cette philosophie, ou s'en sont visiblement inspirés. En particulier, l'étude de la *Logique* y est encore d'actualité Elle se recommande, écrit M. Grier Hibben dans sa préface, par deux considérations principales. Elle constitue d'abord une excellente introduction à l'étude de la philosophie allemande en général, qui en a si profondément ressenti l'influence et de manière si durable, soit en en adoptant les conséquences, soit au contraire en les repoussant. De plus, elle n'est pas un simple système spéculatif, une plus ou moins savante combinaison de concepts abstraits; elle est en même temps « une interprétation de la vie universelle dans toute la plénitude de sa signification concrète ». En dépit de son titre, l'ouvrage de M. G. H. est moins un commentaire interprétatif qu'un résumé presque littéral. L'auteur y suit Hegel pas à pas. Il pense que le texte de la *Logique* renferme ses propres éclaircissements (*self-illuminating*). Il s'est efforcé, en conséquence, d'en simplifier le vocabulaire technique, et de donner la signification des termes essentiels au moyen des définitions posées par Hegel lui-même, sans les discuter. Il a eu, notamment, l'heureuse idée de

dresser un lexique explicatif des mots qui reviennent le plus souvent dans les doctrines de l'Être, de l'Essence et de la Notion. Reste à savoir, toutefois, si une exposition exacte, parfois un peu sommaire, complétée par des définitions claires et correctes tendant à rendre en anglais la spécificité et l'originalité de la langue hégélienne, suffira à faire comprendre Hegel et à le vulgariser réellement. Ce ne sont pas seulement des difficultés de vocabulaire qui obscurcissent la *Logique*. Le problème hégélien n'est pas un problème de linguistique. Les commentateurs en sont encore à disputer sur la position même prise par Hegel, sur le sens fondamental et le but véritable de sa dialectique. Aux critiques célèbres de Seth se sont opposées des exégèses récentes, attribuant une signification toute différente à la *Logique*, prise dans son ensemble, celles, notamment, de Mac Taggart et de G. Noël. M. G. H. paraît juger inutile de prendre parti dans le débat. Prudence toute scientifique, qui diminue peut-être l'intérêt de son résumé, excellent à d'autres égards. Ainsi, dans un dernier chapitre, consacré à la relation entre la *Logique*, la *Philosophie de la Nature* et la *Philosophie de l'Esprit*, l'auteur se contente d'effleurer les questions qui sont ici nécessairement soulevées, sans essayer de montrer comment le réalisme de la Philosophie de la Nature se concilie avec l'idéalisme absolu de la Logique et le rationalisme dogmatique de la Philosophie de l'Esprit. Tandis que Schelling ne voyait dans la phrase finale de la *Logique*, où se trouve décrit le passage de l'Idée à la Nature, qu'une accumulation de métaphores vides de signification, dissimulant la rupture de la chaîne dialectique; tandis que G. Noël, par contre, la considère plutôt comme un énoncé symbolique, et, en un certain sens, une solution du problème de la création; M. G. H. estime qu'il n'y a là aucun problème distinct de celui que pose et résout la *Logique* dans son ensemble. « Il n'y a, dit-il, de l'Idée à la Nature aucune transition, au sens dialectique du mot. L'Idée ne possède pas seulement une fonction cognitive, mais aussi une fonction volitive. Elle est essentiellement une force active. Le système entier de la Nature est le résultat pur et simple de la libre activité de l'idée » (p. 271). De ce que Hegel ait pensé qu'il n'y avait pas lieu d'élucider plus qu'il ne l'a fait ce point obscur entre tous de son système, il ne s'ensuit pas que la tâche de l'historien de la philosophie doive se borner à enregistrer ses déclarations, sans plus. Il y a là matière à discussions qu'une interprétation, à proprement parler, de l'hégélianisme ne saurait passer sous silence, surtout dans un ouvrage de vulgarisation tel que celui-ci.

LOUIS WEBER.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Philosophische Studien, t. XVIII, XIX et XX.

Ces trois volumes sont les derniers des *Philosophische Studien*. Les volumes XIX et XX forment le *Festschrift*, écrit par les anciens élèves de Wundt, à l'occasion du 70e anniversaire de leur illustre maître. Ils comprennent 33 mémoires d'étendue très inégale : 26 sont écrits en allemand, 6 en anglais et 1 (de M. Bourdon) en français. Ils traitent des questions fort diverses, mais plus de la moitié sont consacrés à la psychologie. Ces deux volumes ont paru en août 1902. Le volume XVIII est tout entier postérieur, sauf le premier fascicule. Je vais analyser une partie des travaux contenus dans ces trois volumes ; et j'indiquerai rapidement l'objet des autres, en suivant l'ordre chronologique.

T. XVIII, 1. — Zoneff (P.) et Meumann (E.), *Sur les phénomènes de la respiration et du pouls qui accompagnent les processus psychiques*. — On recueille sur un cylindre enregistreur des courbes qui font connaître le mouvement respiratoire du thorax et celui de l'abdomen, le pouls radial et les battements du cœur. Au début de l'expérience, on cherche à obtenir un état mental aussi indifférent que possible au point de vue de l'attention et de l'émotion. Puis on fait agir des excitations destinées à attirer l'attention. Ces excitations sont très variées : le sujet doit par exemple compter des points sur une feuille de papier, comparer des distances entre des points, distinguer de petits carrés colorés sur fond noir; percevoir le tic tac d'une montre que l'on éloigne ou que l'on rapproche, distinguer le son de différence produit par deux sons simultanés; compter une suite de contacts produits par l'esthésiomètre à cheveu, faire un calcul de tête, etc. Le résultat des expériences est que toute concentration volontaire de l'attention produit un ralentissement du pouls et une inhibition de la respiration, surtout de la respiration thoracique; cette inhibition se présente tantôt comme un arrêt, tantôt comme un abaissement de la respiration (c'est-à-dire un raccourcissement de l'ordonnée), qui s'accompagne souvent d'une accélération dans le mouvement respiratoire. Les différences individuelles entre les personnes qui ont pris part aux expériences portent sur le temps qui est nécessaire pour adapter l'attention. Si l'attention se prolonge, l'inhibition de la respiration et le ralentissement du pouls, après avoir atteint un maximum, se rapprochent de l'état normal, c'est-à-dire que la respiration redevient plus profonde et le pouls plus rapide. Si l'attention

continue, on voit apparaître des oscillations dans les courbes de la respiration et du pouls : une ingénieuse expérience montre que les oscillations que l'on constate objectivement dans les courbes répondent bien à des oscillations dans l'attention. — D'autres expériences ont pour but de déterminer la façon dont les émotions agréables et désagréables sont liées à la respiration et au pouls. Les excitations employées pour produire le plaisir et la douleur sont des couleurs, des sons simples, des consonances et des dissonances, des solutions sucrées, acides ou amères, etc. Le résultat est que les émotions agréables produisent un abaissement et une accélération de la respiration et un ralentissement du pouls, tandis que les émotions désagréables sont au contraire accompagnées d'une respiration plus lente et plus profonde et d'un pouls plus rapide. Cette modification de la respiration concerne seulement la respiration thoracique : la respiration abdominale ne subit que des modifications faibles et irrégulières. — D'autres expériences, dans lesquelles l'attention est détournée de l'excitation et de l'émotion ou bien au contraire concentrée sur ces deux phénomènes, donnent des résultats beaucoup plus compliqués et moins précis. — A noter dans l'interprétation des courbes l'emploi d'une quantité appelée *grandeur de la respiration* (*Athemgrösse*) : c'est le produit du nombre des mouvements respiratoires effectués en dix secondes par la hauteur moyenne des ordonnées thoracique et abdominale. — Les résultats détaillés de toutes les expériences sont publiés à la fin de l'article.

Kirschmann (A.), *Sur le problème des bases de la perception de la profondeur.* — K. a exposé, dans le vol. IX des *Phil. Stud.*, une hypothèse d'après laquelle la parallaxe de la vision indirecte jouerait un rôle essentiel dans la perception monoculaire de la profondeur. R. Müller a cherché à contrôler cette hypothèse par des expériences et a exposé dans le volume XIV le résultat négatif de ses recherches. K. discute maintenant, non sans vivacité, le travail de Müller. Le résultat négatif des expériences de Müller ne prouve rien, de même que le fait que dix mille personnes sont incapables de voir à l'œil nu les satellites de Jupiter ne prouve pas que personne n'en est capable. D'ailleurs, les expériences de Müller sont défectueuses. Même il est à peu près impossible de prouver directement d'une manière empirique l'hypothèse de K., car il s'agit d'un fait de basse conscience, sur lequel l'attention ne peut être portée sans le dénaturer. On ne peut la prouver qu'indirectement. C'est ce qu'il a cherché à faire dans son premier article; puis dans un autre, paru dans le volume XI des *Phil. Stud.*, au sujet de l'éclat métallique. Il apporte maintenant une nouvelle raison indirecte : la preuve que la parallaxe de la vision indirecte n'est pas une quantité trop faible pour déterminer la perception de la profondeur, c'est que l'aberration chromatique peut suffire pour déterminer une pareille perception : si par exemple on regarde à travers une lentille une figure formée d'un

double réseau de lignes jaunes et bleues ayant au milieu un cercle rouge, on voit le réseau jaune comme beaucoup plus éloigné que le bleu, et le cercle rouge paraît placé entre les deux.

Brahn (M.), *Contributions expérimentales à la théorie des émotions. Première partie : les directions émotionnelles.* — Près des deux premiers tiers de cet article sont consacrés à des considérations intéressantes sur la nature des émotions, sur les faits d'expression, sur les travaux antérieurs, sur les méthodes d'étude et sur les instruments à employer dans les expériences. Au point de vue de la méthode, les préférences de l'auteur sont pour l'étude élémentaire, analytique des faits émotionnels et de leurs corrélatifs physiologiques. En conséquence, il fait ses expériences sur le pouls, au moyen du sphygmographe, et il rejette le pléthysmographe, parce que la courbe pléthysmographique dépend d'un trop grand nombre de facteurs. — Les expériences sont dirigées par l'hypothèse récente de Wundt que les éléments émotionnels ne sont pas seulement le plaisir (*Lust*) et le déplaisir (*Unlust*), mais aussi l'excitation (*Erregung*) et la dépression (*Beruhigung*), la tension (*Spannung*) et le relâchement (*Lösung*), c'est-à-dire trois paires d'éléments, ou trois dimensions émotionnelles. D'abord, des excitations inférieures au seuil (pressions légères exercées à l'insu du sujet avec l'esthésiomètre à cheveu de Von Frey) produisent une modification légère, mesurable pourtant, dans la longueur (un allongement) et quelquefois dans la hauteur (un relèvement) de la pulsation, et la modification est d'autant plus fréquente que l'excitation est plus voisine du seuil. — Les expériences les plus importantes et de beaucoup les plus nombreuses concernent les trois paires d'éléments émotionnels. On fait agir une excitation sensorielle, gustative, olfactive, auditive ou tactile, on prend la courbe du pouls, et l'on note l'observation subjective du sujet sur la nature de l'émotion qu'il a éprouvée. Une difficulté considérable est que l'on obtient très rarement une émotion simple : le plus souvent les observateurs désignent l'émotion ressentie comme étant à la fois agréable et déprimante, etc. Il en résulte des additions ou des soustractions d'influence qui compliquent l'interprétation des courbes. En définitive, le plaisir produit un allongement et un relèvement du pouls, le déplaisir un raccourcissement et un abaissement; l'excitation produit un relèvement, la dépression un abaissement; la tension produit un raccourcissement et la dépression un allongement, et en même temps le dicrotisme est modifié, il se renforce dans la tension et s'affaiblit dans la dépression. — L'auteur pense que ses expériences vérifient complètement l'hypothèse de Wundt, qui a dirigé les recherches. Il est certain que ces expériences donnent à l'hypothèse des trois dimensions une assez grande vraisemblance, quoiqu'il y ait de l'exagération à la considérer comme établie : notamment il me paraît difficile de voir dans la tension un état émotionnel, il me semble plutôt que c'est une sorte d'effort, une action commencée et suspendue, car, lorsque B. produit la tension

chez son sujet au moyen d'un signal, c'est en réalité un état d'attention expectante qu'il détermine, et qu'est-ce que l'attention expectante, sinon un état actif?

T. XIX. — F. ANGELL, *Distinction des nuances de gris pour des intervalles de temps différents.* — Expériences au moyen du disque de Marbe, par la méthode des cas vrais et faux, avec des intervalles de cinq à soixante secondes. L'augmentation de l'intervalle entre les deux perceptions n'exerce pas d'influence notable sur la correction du jugement : il l'accroîtrait légèrement plutôt que de la diminuer. De même, le temps nécessaire pour porter le jugement n'est pas plus considérable quand les intervalles sont plus longs. L'observation subjective montre que les sujets classent les excitations d'après l'intensité et qu'ils associent à la première perception une dénomination comme : brillant, brillant moyen, très brillant, etc.

P. BARTH, *Étude psychologique sur la construction grammaticale libre et sur celle qui est soumise à des règles.*

BOURDON (B.). — *Contribution à l'étude de l'individualité dans les associations verbales.* — Expériences faites avec 100 personnes et environ 200 mots divisés en deux séries : on lit un mot imprimé, et l'on doit écrire en face le mot appelé par association. Certains mots provoquent des nombres assez élevés de réponses identiques : 19 mots ont provoqué 40 réponses identiques ou plus, 22 mots de 30 à 39, 46 mots de 20 à 29, 98 mots de 10 à 19 et 15 mots de 6 à 9. Ce point établi, l'individualité des personnes est déterminée par le degré de concordance de leurs réponses avec l'ensemble des réponses obtenues. B. dresse une liste de 50 mots ayant obtenu de 20 à 39 réponses identiques, et il indique les 50 réponses : cette double liste constitue un teste pour l'étude de l'individualité des associations. La moyenne de concordance individuelle, pour les 100 personnes, a été de 15, c'est-à-dire qu'une personne répondant aux 50 mots-questions doit, si elle appartient à la moyenne, voir ses réponses concorder avec 15 des mots-réponses. La répétition des expériences, à des intervalles assez éloignés, par quinze personnes, montre une assez grande stabilité dans le degré d'individualité. Quant à l'individualité même, elle tient à plusieurs causes, parmi lesquelles B. distingue : une disposition à s'intéresser à l'anormal et à retenir fortement associées les combinaisons peu usuelles d'idées; la tendance aux associations phonétiques et graphiques; la faiblesse de la faculté d'associer les mots entre eux, qui se manifeste par la difficulté à parler ou à écrire. Inversement, on trouve un faible degré d'individualité chez les hommes qui sont très aptes aux associations verbales et qui, par suite, parlent avec facilité; une autre cause agissant dans le même sens serait, en écartant le sens péjoratif du mot, la banalité d'esprit.

MC KEEN CATTELL, *Le temps de perception comme mesure des différences d'intensité.* — C. a émis autrefois l'opinion que les expériences psychophysiques ne donnent ordinairement que la mesure des erreurs

d'observation. Il admet toutefois que la méthode des gradations moyennes a pour but d'établir des différences égales de sensation, et qu'il en est de même dans la méthode des différences juste perceptibles si le sujet s'applique à faire les différences égales. Il conserve donc l'idée ancienne de l'intensité des sensations. Toutefois, il reconnaît qu'il est difficile de décider avec certitude si la différence entre deux sensations est égale à la différence entre deux autres sensations, et il pense que la mesure du temps employé à porter le jugement peut fournir une information sur le rapport réel d'intensité des différences comparées. Le principe de mesure serait que, plus est petite la différence entre deux sensations, plus il faut de temps pour la percevoir. La comparaison des différences d'intensité se trouverait donc ramenée à une comparaison des temps de perception. La même mesure pourrait d'ailleurs servir aussi pour révéler la cécité aux couleurs. — C. a fait des expériences sur les intensités lumineuses en employant des papiers gris gradués. On ne peut les regarder que comme des expériences préliminaires : elles montrent bien que, plus les différences sont considérables, plus les temps de perception sont courts; mais les nombres ne paraissent pas avoir toute la régularité désirable et l'analyse des temps de réaction en vue de déterminer les temps de discrimination n'est pas faite. D'ailleurs il n'est pas douteux, à mes yeux, que l'on n'arrivera pas plus à mesurer l'intensité des sensations de cette façon indirecte que de toute autre façon, puisque l'idée d'intensité est illusoire. Mais le problème est posé de savoir comment le temps de discrimination varie lorsque varient les différences réelles des excitations qui doivent être distinguées.

J. Cohn, *Les formes principales du rationalisme.*

O. Dittrich, *La définition linguistique des concepts de proposition et de syntaxe.*

O. Fischer, *Sur les conditions et le début du mouvement par lequel le talon quitte le sol.*

E. Flügel, *La place de Roger Bacon dans l'histoire de la philologie.*

W. Hellpach, *Psychologie et médecine neurologique.*

C. H. Judd, *Etude expérimentale des mouvements graphiques.* — Des expériences faites au moyen d'un ingénieux appareil permettant d'isoler les mouvements de la main dans l'écriture montrent que ces mouvements sont peu importants et que la formation des lettres est l'œuvre presque exclusive des doigts.

F. Kiesow, *Sur la répartition et la sensibilité des points tactiles.* — Outre de nombreuses indications historiques et bibliographiques, K. donne ici les résultats de deux sortes d'expériences. Ces résultats sont résumés dans le tableau ci-joint. L'excitateur à cheveu de von Frey a servi à déterminer les points tactiles et leur sensibilité. Ces points se trouvent pour la plupart auprès des poils, mais il s'en rencontre aussi dans les régions dépourvues de poils, comme la face

intérieure du poignet, et même entre les poils. La sensibilité est mesurée par le seuil moyen d'excitation, c'est-à-dire par la moyenne des plus petites pressions qui donnent lieu à une sensation : l'unité est la pression d'un gramme sur un millimètre carré. K. donne aussi les minima et les maxima. En ce qui concerne celles de ces mesures qui ont déjà été faites par von Frey, il y a en général une concordance remarquable.

Répartition et sensibilité des points tactiles d'après Kiesow.

RÉGIONS ÉTUDIÉES	NOMBRE MOYEN DES POINTS TACTILES PAR CM²	SEUIL MOYEN EN G/MM
—	—	—
Poignet : face interne	28,53	1,12
— : face dorsale, milieu	28	1,2
Côté dorsal de l'avant-bras	20,5	1,42
— radial de l'avant-bras	25,75	1,44
Milieu de l'avant-bras, face interne	16,08	1,24
Partie supérieure de l'avant-bras, face interne.	9,33	1,42
Coude	12,16	1,33
Humérus : milieu de la face interne	9,33 10,19	1,44
Dessus du pied	23,75	1,27
Jambe : partie antérieure, milieu	5-5,6	2,16
Mollet	5,8	1,45
Milieu de la rotule		1,93
Cuisse : face antérieure au-dessus du genou...	14,38	1,35
Poitrine	21,75	2,7
Dos	26,25	4,3

A. KIRSCHMANN, *Les dimensions de l'espace.* — (A été analysé dans *R. Phil.*, février 1903, p. 202 sqq).

E. KÖNIG, *Sur les fins de la nature.* — L'idée de finalité n'a de valeur que pour la métaphysique et la psychologie, elle n'a pas de place dans les sciences de la nature.

E. KRÄPELIN, *La courbe du travail.* — De ses expériences personnelles sur le travail mental et de celles que ses collaborateurs ont publiées dans les *Psychologische Arbeiten*, principalement des expériences sur les additions de nombres d'un chiffre, H. tire d'importantes conséquences sur les causes qui font osciller la courbe du travail et sur l'influence des pauses dans le travail. Les causes qu'il distingue sont : l'exercice, la fatigue, l'entraînement (*Anregung*), l'accoutumance (*Gewöhnung*), c'est-à-dire l'aptitude à résister aux causes de distraction, et l'ardeur au travail (*Antrieb*) qui se manifeste surtout au début et à la fin du travail. Il essaie, avec beaucoup de prudence, et non sans des réserves, de décomposer la courbe trouvée par les expériences en courbes élémentaires répondant à chacune de ces causes : cette tentative est d'un grand intérêt.

O. KÜLPE, *Sur l'objectivation et la subjectivation des impressions sensorielles.* — D'après Wundt, les représentations ne sont originai-

rement ni objectives ni subjectives, et elles ne prennent l'un ou l'autre de ces caractères que par l'addition de connaissances nouvelles. K. a entrepris de vérifier cette opinion par des expériences sur la vue et le toucher, dont les premières ont été faites à Leipzig vers 1891 et les autres récemment à Würzbourg. Pour les expériences sur la vue, le sujet est dans une chambre noire, et on lui présente à des intervalles de temps irréguliers un carré lumineux d'intensité faible et variable pendant un temps de une à vingt secondes. Il en résulte différentes espèces de jugements : ou le sujet perçoit correctement le carré (objectivation vraie), ou il croit percevoir le carré qui est absent (objectivation fausse), ou il croit l'imaginer alors qu'il est présent (subjectivation fausse), ou bien il reste dans le doute, soit que le carré soit présent, soit qu'il soit simplement imaginé. Les expériences sur le toucher ont été faites, dans des conditions correspondantes, au moyen de l'appareil employé par Brückner (*Z. f. Ps.*, *XXVI*) qui permet d'exercer sur les points tactiles de faibles pressions graduées. Parmi les résultats de ces expériences, il faut citer la détermition des signes auxquels le sujet reconnait que l'objet est présent ou absent, ou, comme dit K., des critères d'objectivation et de subjectivation : ces critères varient beaucoup d'un sujet à l'autre.

P. Rostosky, *Sur les battements dans l'audition binauriculaire.* — Suite d'un travail publié dans les *Beiträge zur Psychologie und Philosophie* de Martins en 1897. — Le présent article est un chapitre d'une étude inachevée sur les relations fonctionnelles des deux oreilles.

E. W. Scripture, *Études de mélodie en langue anglaise.*

T. XX. — L. Lange, *Le système de l'inertie devant le forum de la physique, critique et anticritique.*

A. Lehmann, *Sur les variations d'intensité lumineuse des couleurs.* — Calculs et expériences en vue de généraliser pour les couleurs une formule établie par L. pour l'intensité de la sensation lumineuse, dans un autre travail (*Die physischen Aequivalente der Bewusstseinserscheinungen*). Conclusion en faveur de la théorie de la périodicité de Wundt sur les couleurs.

G. F. Lipps, *Introduction à la théorie générale des multiplicités d'états de conscience.*

E. Meumann, *L'apparition des premiers mots significatifs chez l'enfant.* — Article important, analysé dans *R. Phil.*, juin 1903, p. 653.

E. Mosch, *Sur la liaison de la méthode des petites variations avec la méthode des cas vrais et faux.* — Encore des calculs, à mon avis inutiles, pour relier le seuil différentiel, la mesure de la précision et le seuil de Müller.

E. A. Pace, *Fluctuations de l'attention et images consécutives.*

R. Richter, *Les hypothèses du scepticisme grec relativement à la théorie de la connaissance.*

Bastian Schmid, *La volonté dans la nature.*

G. Störring, *Sur la théorie des concepts généraux.*

G. M. Stratton, *Les mouvements de l'œil et l'esthétique de la forme visuelle.* — Par un ingénieux emploi de la photographie, S. enregistre les mouvements exécutés par l'œil en parcourant les contours d'une figure (cercle, rectangle, ligne brisée, ligne courbe de forme gracieuse). Ces mouvements se révèlent comme une suite irrégulière de sauts avec des points d'arrêt, même lorsque le sujet s'imagine suivre exactement la ligne d'un mouvement continu. La ligne courbe n'est pas plus aisée à parcourir de l'œil que la ligne droite : c'est plutôt le contraire qui est vrai. Il ne faut donc pas chercher la cause du plaisir esthétique que procurent les lignes courbes dans la prétendue aisance avec laquelle l'œil les suivrait; on la trouverait plutôt dans un ensemble complexe de faits d'ordre intellectuel et moral obscurément présents à la conscience.

K. Thieme, *Philosophie de la théologie.*

Titchener (E. B.), *Une tentative pour appliquer aux différentes directions émotionnelles la méthode des couples d'excitations.* — Tout en reconnaissant le grand intérêt de l'hypothèse de Wundt sur les trois dimensions émotionnelles, dans laquelle il voit un événement de haute importance pour la psychologie moderne, T. n'est pas convaincu. Il a fait des expériences dans lesquelles le sujet est invité à comparer deux excitations au point de vue de l'émotion qu'elles produisent en lui (*Methode der paarweisen Vergleichung*) : on choisit les excitations de façon que l'une réponde à la dimension universellement reconnue du plaisir-déplaisir, tandis que l'autre appartient à l'une des deux autres dimensions hypothétiques. Or, d'après Wundt, les sons musicaux sont excitants quand ils sont aigus et déprimants quand ils sont graves, et il ajoute qu'il se mêle peut-être un élément agréable à cette émotion excitante et un élément désagréable à cette émotion déprimante; d'autre part il attribue à une suite cadencée de bruits un caractère surtout de tension-relâchement, auquel pourrait se joindre, dans la réaction émotionnelle, un élément de plaisir-déplaisir. De là le choix des excitations fait par T. On fait entendre au sujet un son d'harmonium, puis un autre plus grave ou plus aigu, et on lui demande, dans une série d'expériences, lequel est le plus agréable, dans une autre série, lequel est le plus désagréable, dans une troisième, lequel est le plus excitant, et, dans une quatrième, lequel est le plus déprimant. On opère de même avec des métronomes battant pendant sept secondes à des vitesses variables, en substituant tension et relâchement à excitation et dépression. Toutes les précautions expérimentales nécessaires semblent avoir été prises. — Pour l'interprétation des réponses, T. dresse des courbes dans lesquelles il prend comme abscisses, par exemple, les numéros des sons qui se succèdent en hauteur croissante (ou en vitesse croissante, pour le métronome), et comme ordonnées les nombres de réponses positives obtenues pour chaque son. Il obtient ainsi, pour chaque sujet, une courbe du plaisir,

une courbe du déplaisir, une de l'excitation, etc. Parmi les sujets, les uns connaissent, les autres ignorent la théorie de Wundt. Avec un peu d'exercice, les sujets portent aisément le jugement émotionnel. Pour les sons de l'harmonium, dans une première série d'expériences, avec un seul sujet, la courbe de l'excitation est tout à fait semblable à celle du plaisir, et celle de la dépression est semblable à celle du déplaisir. Mais, contrairement à l'opinion de Wundt, ce sont les sons graves qui sont agréables et excitants, les sons aigus qui sont désagréables et déprimants. Dans une deuxième série, avec deux sujets, les sons aigus sont excitants; quant aux sons graves et moyens, ils ne sont pas désignés comme déprimants, mais plutôt comme reposants (*beruhigend*, *tranquillising*) : les sons aigus restent désagréables, les sons graves agréables. Pour les sons du métronome les expériences ont été faites avec deux sujets : les courbes de tension et de plaisir sont presque exactement opposées l'une à l'autre; au contraire la courbe de déplaisir est presque identique à celle de tension. — Dans l'ensemble, les expériences ne mettent pas en évidence les trois directions de Wundt, et comme d'autre part tous les sujets ont pu donner constamment une réaction émotionnelle plaisir-déplaisir, les expériences sont plutôt favorables à la théorie d'après laquelle le plaisir et le déplaisir seraient les seules émotions élémentaires. Pourtant T. ne soutient plus aussi décidément qu'en 1899 (*Z. f. Ps.*, *XIX*) cette dernière théorie. Il déclare que ses expériences conduisent à l'hypothèse que la réaction plaisir-déplaisir serait la réaction émotionelle primaire, et que la tension, comme l'excitation, serait, non pas une émotion élémentaire, mais un état complexe formé d'éléments émotionnels et de sensations organiques. Quant aux émotions élémentaires, ce seraient des émotions agréables, désagréables, agréables-excitantes, désagréables-excitantes, agréables-reposantes, désagréables-déprimantes, etc.

A. Vierkandt, *Les causes de conservation de la civilisation.* — Étude sociologique. Il s'agit de la persistance de toutes les formes sociales dont l'ensemble constitue la civilisation.

Weygandt (W.), *Contributions à la psychologie du rêve.* — Outre la discussion de récentes idées, cet article apporte des observations nouvelles sur les états hypnagogiques. Laissant de côté les hallucinations hypnagogiques, il envisage les « images d'assoupissement » (*Schlummerbilder*) ou les « illusions hypnagogiques » ; toutefois, cette dernière expression ne lui paraît pas tout à fait exacte, parce que la fusion des sensations et des images ne se produit pas toujours complètement. Une double conclusion se dégage des observations : les sensations externes ou internes deviennent plus vives au moment où le sommeil va se produire, puis, au moment où le sommeil commence, les images présentes à la conscience se combinent avec ces sensations de manière à constituer un rêve. Par exemple, W., dans une chambre d'hôtel au bord de la mer, songe, au moment de s'endormir, à une dame luxueu-

sement vêtue, et il entend le froufrou de sa robe de soie, qui produit une impression rythmique. Il se réveille et s'aperçoit que le bruit rythmique vient de la mer.

Wirth (W.), *Sur la théorie et la mesure du champ de conscience.* — Exposition d'une méthode nouvelle, fondée sur l'emploi d'un tachistoscope spécial, pour mesurer le champ de conscience.

J. Zeitler, *Taine et l'histoire de la civilisation.* — Étude sur les travaux historiques de Taine, avec cette conclusion que Taine a eu le grand mérite de montrer à quelles conditions l'histoire peut être une science.

Tome XVIII, 2, 3 et 4. — R. Seyfert, *Sur la perception des formes spatiales les plus simples.* — Ce travail fait suite à un article du même auteur paru dans le vol. XIV des *Phil. Stud.* Le premier article étudiait le rôle des facteurs subjectifs dans la perception visuelle des triangles ; le présent article étudie le rôle des facteurs objectifs. Le sujet regarde un triangle et s'applique ensuite à dessiner un triangle égal. On mesure les erreurs, positives et négatives, qu'il commet dans la reproduction des angles. Les triangles qui sont reproduits avec le plus d'exactitude sont ceux dont les contours sont dessinés par un trait fort. Quand le trait est faible, l'erreur grandit : elle est plus grande aussi dans ce cas que si le triangle est simplement indiqué par des points marquant les sommets. Au point de vue de la grandeur et de la distance, les triangles les plus exactement perçus sont ceux dont l'image rétinienne se forme tout entière dans la tache jaune et occupe la tache jaune à peu près tout entière. L'influence exercée par la couleur de la surface triangulaire et par son contraste avec le fond (blanc, gris ou noir) est intéressante : plus est grande la différence d'intensité lumineuse entre le triangle coloré et le fond, plus la perception est exacte. Un éclairement défectueux augmente naturellement les erreurs, parfois jusqu'au double. Les différences individuelles des seize sujets sont considérables. Elles se retrouvent avec une stabilité assez grande, et d'une façon générale les erreurs présentent une régularité remarquable.

E. Dürr, *Sur la période ascendante des impressions rétiniennes.* — Reprenant un problème sur lequel Exner, puis Kunkel, ont déjà fait des recherches, D. cherche quel est le temps nécessaire pour que l'impression exercée sur la rétine par une lumière blanche ou colorée atteigne son maximum. Il trouve une durée de 269σ pour la lumière blanche, et de 530σ environ pour les lumières colorées. La nuance des couleurs (rouge, vert, bleu, jaune) ne produit que des variations insignifiantes : il en est de même de l'intensité des excitations et de l'adaptation à la lumière ou à l'obscurité. Les résultats obtenus par Kunkel et Exner étaient notablement différents, mais il semble bien que ceux de D. sont beaucoup plus sûrs.

F. S. Wrinch, *Sur le rapport des différences juste perceptibles aux différences surperceptibles dans le domaine du sens du temps.* — Ce



travail de W. prouve une fois de plus que la méthode des gradations moyennes est stérile. La preuve est même ici plus nette que partout ailleurs, car, comme on ne pouvait pas demander aux sujets d'indiquer une sensation d'intensité moyenne entre deux sensations données, puisqu'il s'agit de grandeurs extensives, on s'est appliqué à trouver une durée moyenne t_2 telle que la différence $t_3 - t_2$ paraît égale à la différence $t_2 - t_1$ (t_1 et t_3 étant les durées fixes entre lesquelles on cherche une durée moyenne). Ce sont donc les différences arithmétiques qui sont expressément en jeu. Aussi, on a trouvé pour t_2 des valeurs voisines de la moyenne arithmétique, dans la limite des erreurs d'appréciation. De plus, comme ces mêmes valeurs de t_2 sont loin de coïncider avec la moyenne géométrique, on en conclut que la loi de Weber n'est pas confirmée par la méthode des gradations moyennes. Mais ce qu'il y a de remarquable, c'est que W. a fait aussi des déterminations du seuil différentiel par la méthode des petites variations, et que la loi de Weber s'est alors trouvée confirmée d'une manière très satisfaisante, le seuil différentiel étant à peu près constamment de 5 p. 100 pour l'un des sujets, de 4 p. 100 pour l'autre. C'est le seul résultat positif du travail.

O. Kulpe, *Sur la question du rapport des différences juste perceptibles avec les différences surperceptibles*. — Discussion contre A. Lehmann, qui dans son livre sur *Les manifestations corporelles des états psychiques*, a fait la critique des expériences publiées par Ament dans *Phil. Stud.*, XVI.

M. Geiger, *Nouvelles expériences de complication* — Un pendule oscille devant un cadran gradué et, en passant devant un point du cadran que l'expérimentateur peut faire varier arbitrairement, produit un son. Le sujet indique, aussi exactement que possible, le point du cadran devant lequel le son a été produit : il commet une erreur qui se mesure au millième de seconde. Wundt, qui a fait le premier ces expériences, appelle l'erreur négative lorsque le sujet a indiqué un point placé avant le point vrai, et positive dans le cas contraire. G. fait l'historique de la question, et apporte des expériences nouvelles. A part le fait que l'erreur négative est très fréquente et qu'il y a là au moins une apparence de paradoxe, probablement explicable par des lois encore inconnues de l'attention et capable de faire découvrir ces lois, je ne vois pas qu'il en sorte jusqu'à présent des résultats psychologiques bien précis.

L. Bader, *Les sensations cutanées et leurs organes nerveux par rapport aux excitations caloriques, mécaniques et faradiques*. — B. a étudié, sur différentes parties de la main et surtout du bras, les points froids, les points chauds, les points de douleur, et il a fait aussi quelques expériences sur les points de pression. Il décrit ses expériences minutieusement et dégage beaucoup de petits faits, mais sans les coordonner.

W. Churchill, *L'orientation des impressions tactiles sur les diffé-*

rentes régions de la surface du corps. — Le sujet ayant les yeux fermés, on trace sur sa peau des lettres majuscules (L, B, M, P, R, S et W) dans quatre positions différentes, par exemple : L (position droite), ⅃ (position retournée), Γ (position renversée), ˥ (position retournée et renversée). Les expériences ont été faites avec trente sujets normaux, plus huit aveugles. Au point de vue des résultats, la surface du corps peut se diviser en trois parties : la face, la partie antérieure (poitrine, ventre, etc.) et la partie postérieure. Dans cette dernière partie, depuis la nuque jusqu'au bas des jambes, tous les sujets, aveugles ou non, perçoivent correctement presque toutes les lettres. La direction des traits se trouve être alors la même que lorsque l'on écrit ou que l'on lit, et il est évident que c'est là l'explication du résultat. Sur la face, les lettres sont généralement perçues comme retournées. C'est du moins ce qui se passe pour le front, la joue gauche et le menton, quelques sujets seulement font exception. Quant à la joue droite, on obtient ce résultat bizarre que les lettres sont perçues correctement aussi souvent qu'elles sont retournées. Pour la partie antérieure du corps, les résultats sont plus complexes. L'auteur distingue trois types de perception : le premier type (3 sujets) perçoit correctement; le deuxième type (9 sujets) perçoit en position retournée et le troisième type (9 sujets) en position retournée et renversée (˥), Pour les autres sujets, la perception est variable. Ces différents types se retrouvent aussi chez les aveugles, qui, par suite, ne présentent rien de particulier. La seule remarque à faire en ce qui les conerne est que, parmi eux, six sont aveugles depuis la naissance ou depuis le très jeune âge, les deux autres depuis l'âge de dix-sept et dix-neuf ans; ces deux derniers s'aident d'images visuelles pour lire mentalement les lettres sur la peau. Quelques sujets normaux font de même. Sur quinze sujets, on a répété les expériences après deux semaines au moins. Le type de perception s'est conservé chez neuf sujets : chez les autres, on remarque une tendance à passer au premier type.

E. v. Hartmann, *La finalité par rapport à la causalité.* — Discussion de l'article de König cité plus haut : la recherche des causes dans les sciences de la nature doit être complétée par une recherche faite au point de vue de la finalité.

D. Awramoff, *Travail et rythme.* — Des expériences sur le travail ergographique, les mouvements étant libres, montrent que chaque sujet choisit spontanément son rythme et y demeure passablemnnt fidèle. Si l'on règle les mouvements au moyen d'un métronome, la quantité du travail produit devient plus considérable, et même d'autant plus considérable que le rythme est plus rapide; mais le travail est moins agréable et finit même par devenir pénible quand le rythme devient très rapide. En organisant les expériences ergographiques de façon à ce que le sujet commence le mouvement à un signal auditif et que l'on puisse mesurer le temps de réaction, on trouve, entre autres résultats, que le temps de réaction diminue à mesure que le rythme

devient plus rapide. Enfin, A. a fait des expériences au sujet de la méthode rythmique employée dans les écoles depuis Pestalozzi pour apprendre à écrire aux enfants de six à sept ans. Les résultats de ces expériences ont dépassé de beaucoup le but poursuivi, car ils conduisent à une sorte de graphologie scientifique : ils seront publiés ailleurs en détail.

W. WIRTH, *La loi de Fechner et Helmholtz sur les images consécutives négatives* (3e et dernier article), — Fin des expériences et considérations théoriques. Entre les deux hypothèses qui restent possibles pour l'explication des images consécutives, W. ne fait pas de choix ferme.

W. WIRTH, *Le tachistoscope à miroir*. — Description d'un tachistoscope nouveau, plus complet que celui dont il est parlé dans le travail ci-dessus du même auteur sur le champ de conscience.

W. WIRTH, *Un nouvel appareil pour les expériences sur la mémoire*.

W. GENT, *Les courbes du volume du pouls dans les états émotionnels*.

Postface de l'éditeur. — Entre autres remarques finales, Wundt constate que la psychologie ne s'est pas contentée d'emprunter aux sciences de la nature leurs méthodes et leurs procédés, mais qu'elle les a transformés en les adaptant à ses fins propres. Si donc on rencontre encore parfois une conception de la « psychologie physiologique » qui regarde l'interprétation purement physiologique des phénomènes psychiques comme l'objet de la psychologie, c'est là une de ces « maladies d'enfance » de la science comme il s'en est trouvé dans d'autres domaines. Autrement dit, la psychologie est aujourd'hui une science indépendante, quant à l'objet et quant à la méthode.

FOUCAULT.

Le IIe Congrès international de Philosophie que nous avons précédemment annoncé et qui se tiendra à Genève (4-8 septembre 1904) comprendra cinq sections : Histoire de la philosophie, Philosophie générale et psychologie, Philosophie appliquée (morale, esthétique, philosophie sociale, de la religion, du droit), Logique et philosophie des sciences; Histoire des sciences. Toutes les communications doivent être adressées à M. Claparède, secrétaire général, 11, Champel, Genève; celles relatives à l'histoire des sciences à M. P. Tannery, directeur des tabacs, Pantin (Seine).



CORRESPONDANCE

Monsieur le Directeur

On me signale un article du professeur Sergi, publié dans la livraison de mai-juin 1903 de la *Rivista italiana di sociologia* sous ce titre prometteur : *Les illusions des sociologues.* M. Sergi m'y désigne nominativement en me plaçant au premier rang de ceux qui professent encore, en matière sociologique, certaines idées que lui, Sergi, dénonce comme autant d'illusions impardonnables.

J'ai lu l'article en question. Et le cas de M. Sergi m'a paru, pour le moins, curieux. Les illusions se suivent, mais ne se ressemblent pas. On en peut juger par celle — en vérité plutôt réjouissante et rare sous cette forme excessive — où s'est laissé choir (j'aime à penser, malgré lui) l'honorable psychophysiologue italien.

M. Sergi s'arme d'un beau zèle et part en guerre contre une suite d'opinions fausses, de préjugés notables que j'avais combattu à maintes reprises dans mes ouvrages et auxquels — ô vanité humaine! — j'avais cru avoir porté des coups décisifs et dont on ne se relève pas. Or, c'est précisément à moi que M. Sergi vient aujourd'hui attribuer, dans une large mesure, la paternité de ces mêmes thèses! Les philosophes sociologues de ma sorte, paraît-il, enseignent ou ne sont pas loin d'enseigner « que les sociétés humaines, à l'encontre des sociétés animales, sont une œuvre artificielle; qu'il y a opposition diamétrale entre les unes et les autres; que l'homme est placé hors de la nature; qu'il est engagé dans une lutte éternelle contre ses lois; que les phénomènes sociaux sont indépendants de tous les autres phénomènes naturels; que le fait social n'est pas une continuation, un développement plus étendu et plus intense du fait vital; que l'homme ne se sert pas des forces de la nature, mais agit en opposition avec elles; que l'intérêt personnel est contraire à l'intérêt social », etc. (p. 226, 227, 230). — Je ne suis pas le jouet d'une hallucination : tout cela est réellement imprimé à l'encre noire sur papier blanc.

Mais il y a mieux, et plus fort. M. Sergi apprend à ses lecteurs — dont la plupart, bien entendu, n'ont jamais ouvert mes livres — que je suis le propre père de la théorie selon laquelle « l'intelligence et la conscience ne sont pas un produit de la cellule ni des rapports entre cellules, mais un produit des rapports entre les individus considérés comme unités sociales ; que l'esprit et l'intellect ne dépendent pas des rapports entre les cellules, mais des rapports entre les individus...;

que la conscience est un phénomène, sinon une véritable substance, totalement indépendant des caractères physiques de l'organisme, du cerveau...; que la pensée et le sentiment peuvent surgir en dehors de toute base organique; que l'intelligence et la conscience naissent exclusivement des rapports sociaux » (p. 225, 235, 236). Quant à M. Sergi lui-même, il admet et reconnaît « que l'intelligence et la conscience dépendent *aussi* des éléments sociaux, et non pas seulement des organes individuels où elles prennent naissance et se manifestent » (p. 235). — Voilà qui est parfait. Après m'avoir libéralement mis sur le dos une énormité sans nom, M. Sergi vient se ranger de lui-même — un peu timidement et honteusement, il est vrai — sinon parmi mes « disciples » (il semble trop âgé pour cela), du moins parmi les adhérents de ma théorie « bio-sociale » *Quanto felice!*

L'attaque à fond dirigée par M. Sergi contre les « philosophes-sociologues » — *quanto odiosi!* — me semble, à beaucoup d'égards, avoir la portée d'une bonne farce de carnaval romain. « Pour démontrer, s'écrie par exemple, en manière de conclusion, M. Sergi, la dépendance des phénomènes sociaux envers les lois de la nature, sans identifier celles-ci avec les seules lois de la nature physique, et leur dépendance vis-à-vis des lois biologiques qui sont le fondement des organismes animaux et végétaux et la base sur laquelle reposent toutes les fonctions, depuis les plus simples jusqu'aux plus complexes, depuis les plus manifestement matérielles jusqu'à celles qui le paraissent le moins, il m'aurait fallu écrire un gros volume... » (p. 239). Voilà, dirais-je à mon tour, ce qu'il n'y a nulle nécessité de faire. Car le livre en question existe depuis soixante années déjà, et il est signé *Auguste Comte*. Il est connu de tout le monde, il est dans toutes les mains, et on ne peut plus aujourd'hui, sans un discret sourire, entendre énoncer, à l'égal d'une découverte, cette vérité tombée dans le domaine commun : la biologie est le propre fondement de la sociologie.

Je ne sais pas ce que pense M. Sergi de la chimie considérée comme base de la biologie, ou de la physique envisagée comme base de la chimie; je ne sais pas non plus s'il range la sociologie parmi les sciences « autonomes », ou s'il en fait une simple annexe de la biologie. J'avoue n'avoir jamais eu — à mon grand regret — le temps ou l'occasion de lire ses œuvres qu'on m'a cependant décrites comme importantes. Mais je sais que si j'avais à faire la critique de ses idées et de ses doctrines, j'eusse commencé par les étudier dans le propre texte de l'auteur. C'est là une précaution élémentaire et qu'on ne saurait trop recommander à ceux qui, dans la mêlée des opinions comme dans la lutte guerrière, désirent éviter l'humiliante disgrâce qui consiste à torpiller ses propres cuirassés, à tirer à boulets rouges sur ses alliés les plus sûrs.

Agréez, etc.

EUGÈNE DE ROBERTY.

Paris, 17 février 1904.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

SPENLÉ. — *Novalis : Essai sur l'idéalisme romantique en Allemagne*. In-8°, Paris, Hachette.

M. DE WULF. — *Introduction à la philosophie néo-scolastique*. In-8°, Paris, F. Alcan.

S. VALOT. — *Les Héros de Wagner : Études sur les origines indo-européennes des légendes wagnériennes*. In-12, Paris, Fischbacher.

VASCHIDE et V. BUSCHAN. — *Index philosophique*, 1re année, 1902. In-8°, Paris, Naud.

Dr PASCAL. — *Les lois de la Destinée*. In-12, Paris. (Public. théosophiques.)

J. DELVOLVÉ. — *Raisons de vivre*. In-12, Paris, Floury.

DUGAS. — *L'absolu, forme pathologique et normale des Sentiments*. In-12, Paris, F. Alcan.

BONNIER (Pierre). — *Le Sens des Attitudes*. In-8°, Paris, Naud.

M. HEINS. — *La notion d'Etat*. In-8°, Gand, E. van Gothem.

G. FONSEGRIVE. — *Mariage et union libre*. In-12, Paris, Plon.

Dr JOHANNY-ROUX. — *L'Instinct d'amour*. In-12, Paris, J.-B. Baillière.

BESSE (abbé). — *Philosophie et philosophes*. In-12, Paris, Lethielleux.

A. GUILLEMIN. — *Livre de justice sociale*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

A. LANDRY. — *L'intérêt du Capital*. In-8°, Paris, Giard et Brière.

RODBERTUS JAGETZOW. — *Le Capital*, trad. de l'allemand. In-8°, Paris, Giard et Brière.

GIARD. — *Controverses transformistes*. In-8°, Paris, Naud.

FEUCHTERSLEBEN. — *Hygiène de l'âme : Introduction par le Dr Huchard*. In-12, Paris, J.-B. Baillière.

L. FAVRE. — *Notes sur l'histoire générale des Sciences*. In-8°, Paris, Schleicher.

FOURNIÈRE. — *Les Théories socialistes au XIXe siècle, de Babœuf à Proudhon*. In-8°, Paris, F. Alcan.

G. PALANTE. — *Combat pour l'Individu*. In-8°, Paris, F. Alcan.

W. PATERSON. — *L'éternel Conflit*, trad. de l'anglais. In-12, Paris, F. Alcan.

W. MOORE. — *Existence, Meaning and Reality in Lockes Essay and in present epistemology*. In-4°, Chicago, University Press.

CH.-K. WHEELER. — *The Autobiography of the I or Ego*. In-12, Boston.

THORNDIKE. — *Heredity, Correlation and Sex Difference in School abilities*. In-8°, Macmillan, New-York.

VOODBRIGE. — *The Philosophy of Hobbes*. In-12, Minneapolis, Wilson.

O. DIETRICH. — *Grundzüge der Sprachpsychologie*. I Bd., Halle, Nemeyer.

— *Bilderatlas zum Grundzüge der Sprachpsychologie* (même éditeur).

WITASEK. — *Grundzüge der allgemeine Æsthetik*. In-12, Leipzig, Barth.

WURTENBERG. — *Das idealistiche Argument in der Kritik des Materialismus*. In-8, Leipzig, Barth.

ARISTOTELES'. — *Metaphysik*, ubers. von E. Rolfes. B. I. VIII. In-12, Dürr, Leipzig.

O. WEININGER. — *Ueber die letzten Dingen*. In-8°, Wien, Braumüller.

WUNDT. — *Einleitung in die Philosophie*, 3e édit., In-8°, Leipzig, Engelmann.

BENNO ERDMANN. — *Historische Untersuchungen über Kants Prolegomena*. In-8°, Halle, Niemeyer.

MACK. — *Das specifische Menschliche und sein Verhältniss zur übrigen Natur*. In-8°, München, Finsterlin.

GUTTLER. — *Wissen und Glauben*. 2 Aufl. In-8°, München, Beck.

TROILO. — *La dottrina della conoscenza di H. Spencer*. In-8°, Bologna, Zamorani.

MAZARELLA. — *Studi di etnologia giuridica*, I fasc., 2. In-8°, Catania, Coceo.

BIANCHI. — *L'obligazione morale in rapporto alla psicologia sociale*. In-8°, Napoli, Detken.

NAZZARI. — *Questioni preliminari ad una psicologia del genio*. In-12, Modena.

B. CROCE. — *Bibliografia Vichiana (opere di G. B. Vico)*. In-4°, Napoli, Tersitore.

ALIONENA. — *Imputabilità et causalità*. In-8°, Modena, Soliani.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.



DE LA VÉRITÉ

REMARQUES LOGIQUES

La vérité, dit-on, c'est l'accord de la pensée avec ses objets. Je viens de lire l'article WARHEIT dans l'admirable *Dictionnaire des termes philosophiques* de Rudolf Eisler, et j'ai trouvé cette définition à toutes les pages. *Adæquatio intellectus et rei*, disait-on dans l'école d'Albert le Grand; « accord des représentations qui sont dans notre esprit avec les choses », dit Leibnitz. « Une pensée est vraie », dit Bergmann, « quand l'objet pensé est tel qu'il est pensé ». La vérité, dit Elie Rabier, dont je reproduisais tout à l'heure les termes, « c'est l'accord de la pensée avec ses objets ».

Cette définition a un mérite, c'est qu'elle est strictement logique; elle pose la vérité comme caractère de la pensée et de la pensée seule.

On sait que dans le langage ordinaire et même dans le langage philosophique cette limite est très souvent franchie. Nous nous servons des mots vrai et vérité en parlant d'objets. Tout le monde dit qu'un fait est vrai ou qu'il n'est pas vrai, qu'un geste, une intonation, une perle, un portrait sont ou ne sont pas vrais. Et certains philosophes appelleront un animal conforme au type plus vrai que celui qui est anormal; ils établiront une hiérarchie dans la vérité d'après la complexité et la perfection des êtres. Le cristal ne sera pour eux qu'une première ébauche et l'homme sera seul la réalisation vraie de la pensée créatrice ou de l'Idée.

Il serait sans doute très instructif d'étudier ces sens divers et les rapports qu'ils peuvent avoir avec le sens logique du mot vérité. Si je ne me trompe, on arriverait à ce résultat que quelques-unes des locutions courantes peuvent être considérées comme de simples abréviations, tandis que d'autres ont une valeur logique qui mérite de fixer l'attention. Si quelqu'un dit : ce fait est vrai ou ce fait n'est pas vrai, il veut dire que la nouvelle du fait, que la croyance au fait est ou n'est pas vraie. C'est sans doute une expression incorrecte : la catégorie qui convient au fait est celle de réalité et non celle de vérité; un fait a été ou n'a pas été, tout simplement. Mais cette

incorrection est bien pardonnable dans le discours ordinaire; les hommes sont pressés et la scolastique aurait tort de prétendre imposer ses longueurs aux causeurs, aux négociants ou aux journalistes.

Il est d'autres cas où l'usage, malgré les apparences, est en réalité rationnel. Assurément un geste, une intonation, une perle, un portrait ne sont pas des pensées. Si donc nous parlons de leur vérité, il semble que nous changeons le sens de ce mot et que nous sortons du domaine logique. Ce n'est toutefois qu'une apparence, et dans ces locutions il s'agit bien en réalité de la pensée. Qu'est-ce qu'un portrait vrai? n'est-ce pas celui qui produit dans l'esprit une représentation vraie du modèle? Qu'est-ce qu'une perle fausse? n'est-ce pas un objet qui risque de produire dans l'esprit du contemplateur une pensée fausse, celle qu'il a sous les yeux une perle? En ce sens plus l'imitation est réussie et plus l'objet sera faux. C'est pourquoi Labiche amuse beaucoup le public quand il fait dire à un de ses personnages : « Quand le faux a l'air du vrai, ce n'est plus du faux! » Qu'est-ce qu'un geste vrai ou une intonation vraie, n'est-ce pas un fait expressif qui fait naître dans l'esprit du spectateur ou de l'auditeur une représentation vraie au sujet de ce qui se passe dans l'âme d'un autre homme?

Dans ces exemples l'emploi du mot vérité serait donc légitime, bien que de sens indirect. Les objets en eux-mêmes ne sont ni vrais ni faux sans doute, mais on peut rationnellement, logiquement les qualifier ainsi, parce qu'on les considère comme évocateurs de pensées vraies ou de pensées fausses.

On pourrait essayer de ramener aussi au sens logique l'emploi métaphysique du mot vérité dans certains systèmes. Peut-être trouverait-on là l'origine de confusions d'idées dont la portée a été bien lointaine. Quand Fichte ou Hegel disent que le normal est plus vrai que l'anormal, quand tel idéaliste dit que l'homme est plus vrai que le singe ou que le quartz, peut-être l'emploi de ce mot leur a-t-il été inspiré par la pensée que le normal nous donne une représentation de l'essence plus vraie que l'anormal, l'homme une représentation de l'Idée absolue plus vraie que le singe ou le quartz. Je n'insiste pas sur une question qui touche aux fondements mêmes de la métaphysique; c'est de logique seulement que je veux parler.

En logique stricte les mots vrai et vérité ne seront jamais appliqués à des objets, mais uniquement à des pensées. La vérité est un état d'âme, plus précisément un état d'intelligence, un caractère de certains jugements. La définition que je rappelais en commençant a le mérite de dire cela.

Elle en a un second, c'est de distinguer la vérité des autres caractères qui peuvent donner une valeur à la pensée, en affirmant qu'elle est un certain rapport avec des objets. La vérité n'est pas la beauté, la fantaisie, la création, la poésie; elle n'est pas la liberté. Celui qui veut penser avec vérité ou savoir doit renoncer à la souveraineté à laquelle pourrait prétendre le poète, il doit en quelque mesure s'assujétir; il a un objet qui est indépendamment de la pensée et la pensée doit se transformer d'après l'objet, non le transformer d'après les partis pris, les désirs ou les goûts du savant.

Ces deux mérites de la définition : la vérité est l'accord de la pensée avec ses objets, expliquent et justifient partiellement le succès qu'elle obtient encore. Et pourtant telle qu'elle est, elle ne me semble pas pouvoir être acceptée. La vérité est un rapport de la pensée avec des objets, bien! mais ce rapport est-il un accord? Si l'on donne au mot accord son sens propre, il sera clair qu'il faut répondre négativement. Qu'est-ce en effet qu'un accord au sens propre du mot? Qu'il s'agisse du monde moral ou du monde matériel, un accord c'est une ressemblance. Deux cœurs sont d'accord quand les sentiments qui animent l'un sont les mêmes ou à peu près les mêmes que ceux qui animent l'autre. Deux États sont d'accord quand ce que veut l'un, l'autre le veut aussi. Deux pianos sont d'accord quand les touches de l'un donnent le même son que les touches correspondantes de l'autre. Un piano est d'accord avec lui-même quand par exemple les deux *ut* séparés par une octave donnent deux sons qui se ressemblent et peuvent presque se fondre l'un dans l'autre. Un portrait est d'accord avec son modèle quand il lui ressemble et produit chez le spectateur une impression analogue. Une horloge est d'accord avec une autre horloge quand leurs aiguilles occupent sur les cadrans les mêmes positions et forment entre elles le même angle.

La vérité peut-elle consister dans un accord de cette nature, c'est-à-dire dans une ressemblance de la pensée avec ses objets? Il semble bien que c'est ce que beaucoup ont voulu dire; — qu'on se rappelle certaines formules de l'école empirique ou même de l'école rationaliste. La science, disait Bacon, doit se faire sous la dictée du monde, elle doit reproduire les paroles du monde sans y rien ajouter, elle ne doit que répéter et résonner. L'esprit de l'homme, ont dit d'autres théoriciens, l'esprit du savant surtout doit être un miroir du monde. A prendre à la lettre ces expressions elles représentent la vérité comme une ressemblance de la pensée avec les objets. Et si nous prenions la définition de Bergmann : « une pensée est vraie quand l'objet pensé est tel qu'il est pensé », nous en ferions sortir le même

contenu. Et pourtant il n'est pas besoin de beaucoup de réflexion pour comprendre que la vérité n'est pas cela ou du moins ne l'est pas toujours. Pour que la vérité fût cela, pour que la pensée pût ressembler à son objet, il faudrait que cet objet fût lui-même pensée. De même que la matière ne peut ressembler qu'à la matière et que le sentiment ne peut ressembler qu'au sentiment, la pensée ne peut ressembler qu'à la pensée.

Appelons vérité absolue ou connaissance absolue celle qui consiste dans la ressemblance de la pensée avec son objet, dans la reproduction de l'objet par la pensée ; nous comprendrons vite que ce n'est là qu'un des cas, qu'une des espèces de la connaissance ou vérité totale. Il y a vérité absolue quand après m'être demandé à quoi pense tel homme, quelles sont les images qui passent devant son esprit, quels sont les jugements qu'il porte, je réussis à le savoir. J'ai alors répété, reproduit dans ma pensée l'objet que je voulais connaître, j'ai revu, repensé ce que pensait un autre. Il y a répétition, ressemblance, accord au sens propre. C'est la connaissance absolue. A cet égard un groupe de sciences occupe une position privilégiée; ce sont celles qui traitent de la pensée, soit pour en formuler les lois, soit pour en raconter l'histoire. Quand un philologue se demande à qui pensait Horace quand il a écrit tel vers satirique, comment tel prophète se représentait le règne messianique qu'il annonçait, quel est le sens philosophique de tel paragraphe de Platon, s'il revoit, s'il repense la pensée des auteurs qu'il interprète, il a obtenu une espèce de connaissance dont l'intimité est incomparable; c'est la véritable *adæquatio intellectus et rei*, c'est la conformité de l'existence dans la pensée à l'existence en soi, c'est l'accord au sens propre, c'est la connaissance absolue.

Mais dès que l'objet de la pensée est autre chose que pensée, cette espèce de connaissance devient impossible et la vérité n'est plus une ressemblance.

Cette réflexion peut faire comprendre pourquoi tant de philosophes sont portés à l'idéalisme. L'idéalisme est le rêve des hommes que possède à un degré exceptionnel la soif du savoir absolu. L'idéalisme affirme ce que souhaitent les adorateurs de la science, il donne à la science le caractère d'absoluité. Si la seule réalité c'est la pensée, la raison, l'idée, si l'univers psychique et matériel n'est que la manière dont se manifeste ou se développe une pensée, alors le savant, en comprenant cette pensée et son évolution, reproduit en lui-même l'objet de sa recherche. Sa pensée ressemble à l'objet et tend à lui devenir vraiment adéquate; la vérité, toute vérité, est un accord au sens propre, une ressemblance, une répéti-

tion. La science est absolue et il devient légitime de l'adorer.

Mais si l'idéalisme est faux, s'il y a dans la réalité autre chose que de la pensée, le savoir perd son absoluité. Une partie, la plus grande partie des recherches du savant ont pour objet quelque chose qui ne peut pas être reproduit dans l'intelligence. La connaissance dans la plupart des cas, ne peut être que relative. N'être pas idéaliste absolu et diviniser la science c'est ne pas se comprendre soi-même; professer le matérialisme et diviniser la science, c'est une absurdité.

Quelle ressemblance, quel accord peut-il y avoir entre une pensée et des objets matériels? Comment la pensée pourrait-elle les reproduire? Comment ce qui est spatial se répéterait-il dans ce qui ne l'est pas? En quoi la croyance que la cause de l'impression lumineuse ce sont des ondulations, qui traversent l'espace avec une rapidité prodigieuse, ressemble-t-elle à ces ondulations en mouvement? En quoi les observations, les raisonnements et les théories qui me font croire que le plateau suisse était autrefois couvert de glaciers, ressemblent-elles à ces immenses masses gelées? La vérité de la croyance aux ondulations lumineuses, la vérité de la théorie glaciaire sont d'un autre ordre que celle d'une interprétation philologique ou de la divination d'une pensée. Le rapport entre l'intelligence et son objet n'a plus ici le caractère d'adéquation et d'intimité, ce n'est plus un accord au sens propre.

Il faut aller plus loin, et reconnaître une certaine relativité même à la connaissance du psychique, quand ce psychique n'est pas de l'ordre de la représentation et de l'intelligence. Connaître un sentiment ou une volition ce n'est pas la reproduire en soi. Savoir que tel autre homme est triste ce n'est pas devenir triste soi-même. Si je haïssais quelqu'un, la connaissance de sa tristesse me rendrait joyeux et la connaissance de sa joie me rendrait triste. Le sentiment seul est la reprodution du sentiment, la volition seule est la reproduction de la volition; l'accord moral n'est pas de l'ordre intellectuel. Quand la religion nous engage à nous mettre d'accord avec Dieu, c'est surtout une transformation du cœur et de la volonté qu'elle réclame. L'accord des sentiments et des volitions, s'il était parfait, serait à sa manière un absolu, mais cet absolu est en dehors de la science. Il y a ici des problèmes difficiles et auxquels je dois avouer que je ne vois pas pour le moment de solution claire, mais, au moins provisoirement, je crois qu'il faut reconnaître que, quand l'objet de la pensée est d'ordre moral, la connaissance ne peut prétendre qu'à l'espèce de vérité que j'ai appelée vérité relative.

Qu'est-ce donc que la vérité relative? En quoi consiste-t-elle? Est-elle encore de la vérité? La distinction, l'opposition du vrai et

de l'erroné subsistent-elles intégralement là où il ne peut plus être question de la ressemblance ou de la dissemblance de la pensée avec son objet? Un exemple élémentaire va nous éclairer.

Nous voyageons à pied dans un pays que nous ne connaissons pas encore. A l'une des courbes de la route une tour apparaît, qui me semble plus rapprochée qu'elle n'est en réalité. Je la montre à mes compagnons en leur disant : « Voilà une tour, la voyez-vous ronde comme moi? — Nous la voyons ronde ». — Pendant un moment nous croirons tous peut-être que cette tour est ronde. Mais à une nouvelle courbe de la route, celui d'entre nous qui a la vue la plus perçante dit : « Je vois dans la partie de la tour qui est tournée vers nous une arête verticale; la tour est carrée ». Nous qui ne voyons pas cette arête, nous en croirons peut-être notre compagnon; nous admettrons que la tour est carrée, et notre croyance se confirmera un instant après quand nous verrons nous-mêmes. Nous continuons à nous approcher de l'objet et le même camarade dit : « Je ne vois pas seulement une arête, j'en vois deux, la tour est hexagonale ». Nous arrivons enfin au pied de la construction, nous en faisons le tour, nous comptons ses faces; elle en a six. Plus de doute désormais. Nous avons passé successivement par deux erreurs, croyance à la forme circulaire, croyance à la forme carrée, et nous nous fixons dans une dernière croyance, seule vraie, croyance à la forme hexagonale. Il n'y a pas plus d'hexagone en nous qu'il ne s'y trouvait tout à l'heure de rond ou de carré, notre pensée ne ressemble pas plus à son objet qu'elle ne lui ressemblait tout à l'heure et pourtant l'opposition de la vérité et de l'erreur reste entière. Tout à l'heure nous ne recevions pas l'impression de l'objet dans des conditions aussi favorables que maintenant, nous nous trompions. Maintenant nous recevons l'impression de l'objet dans des conditions plus favorables, entièrement favorables; notre perception et notre croyance sont vraies.

Des exemples empruntés à d'autres sens que celui de la vue donneraient le même résultat. La manière dont j'entends une musique d'orchestre est plus vraie, je me rends mieux compte du nombre et de la nature de ses instruments par exemple, si je suis à trente mètres de distance que si je suis à trois kilomètres; j'accorderai plus de créance au récit d'un concert que me fera une dilettante exercé et doué d'une ouïe fine, qu'à celui d'un campagnard qui n'a jamais entendu de musique ou à celui d'un sourd. Si aujourd'hui, souffrant d'une angine, je n'apprécie pas le caractère d'un vin de la même manière qu'il y a quelques jours étant bien portant, j'admettrai probablement que je me trompe aujourd'hui; je l'admettrai certaine-

ment sur la déclaration d'un connaisseur éprouvé qui goûte de ce vin en même temps que moi. La relativité de mes perceptions n'entame donc pas l'opposition de leur erreur et de leur vérité. Une perception fausse est celle qui se produit quand le sujet n'est pas placé en face de l'objet dans des conditions telles qu'il en reçoive l'impression pure et complète, une perception vraie est celle qui se produit quand le sujet est placé en face de l'objet dans des conditions telles qu'il en reçoive l'impression pure et complète. La vérité c'est le caractère normal de l'activité intellectuelle réceptive.

De cette définition de la vérité des perceptions il sera facile de faire sortir celle de la vérité des souvenirs et des représentations en l'absence de l'objet. Le souvenir vrai de l'objet consiste à se représenter l'objet tel qu'on l'a perçu, si du moins on l'a perçu dans les conditions normales; la représentation vraie de l'objet qu'on n'a pas perçu consiste à se le représenter tel qu'on le percevrait dans les conditions normales. Qu'est-ce que se représenter avec vérité l'aspect de l'Europe au moment de l'époque tertiaire, sinon se la représenter comme l'aurait vue un spectateur normal placé dans les circonstances normales?

Ici, qu'on veuille le remarquer, la vérité peut être définie comme un accord au sens propre, comme une ressemblance; la représentation en l'absence de l'objet doit être semblable à ce qu'elle a été ou à ce qu'elle serait en présence de l'objet. Mais c'est de la ressemblance avec une autre représentation et non avec l'objet qu'il s'agit; et cette autre représentation, la perception normale, n'est pas une reproduction de l'objet. Les auteurs de la définition classique de la vérité : accord de la pensée avec ses objets, ont pu trouver qu'elle convenait au souvenir et à la construction par l'imagination. Je suis dans le vrai si en absence de l'objet je me le représente de la même manière que s'il était présent; c'est un accord. A la bonne heure! seulement la vérité dont il s'agit est une vérité secondaire. La vérité primaire est celle de la perception; pour être vraie la représentation doit être d'accord avec une perception elle-même vraie; or la vérité de la perception n'est pas de la même nature.

Une autre vérité primaire c'est celle des intuitions rationnelles. Soit cette affirmation : si deux quantités sont chacune égales à une même troisième, elles sont égales entre elles. Deux hommes sont en désaccord à son sujet; l'un des deux conteste qu'il en soit ainsi, il soutient que deux quantités égales à une même troisième peuvent n'être pas égales l'une à l'autre. Il est dans l'erreur; et son erreur ne peut avoir qu'une cause, c'est qu'il ne donne pas aux mots et à la phrase le même sens que leur donne l'autre interlocuteur et que

nous leur donnons nous-mêmes. En d'autres termes son erreur résulte de ce qu'il ne comprend pas; dès qu'il aura compris il sera d'accord, et acceptera l'affirmation vraie. Je pense donc que dans le domaine des jugements rationnels comme dans celui des jugements sensibles on peut dire qu'il y a erreur quand le sujet n'est pas placé en face de l'objet dans des conditions telles qu'il en reçoive l'impression d'une manière pure et complète, et qu'il y a vérité dans le cas contraire.

Nos réflexions nous ont amené aux conclusions que voici :

1° La vérité est un caractère de la pensée et de la pensée seule.

2° Ce caractère lui est imprimé par un certain rapport avec des objets qu'elle ne crée pas, mais dont au contraire elle dépend quand elle s'efforce de les connaître.

3° La vérité peut être définie comme un accord, c'est-à-dire une ressemblance, de la pensée avec son objet dans le cas où cet objet est lui-même pensée. C'est la vérité ou connaissance absolue.

4° Dans tous les autres cas la vérité ne consiste pas en une ressemblance de la pénsée avec son objet, mais dans une relation de réceptivité ou de préhension dont la nature ne semble pas pouvoir être déterminée plus précisément que par les termes : réceptivité ou préhension normale; réceptivité ou préhension pure et complète. C'est la vérité relative.

Les théories de la vérité sont d'ordinaire complétées par une théorie du critère de la vérité. Mais il ne me semble pas que la distinction que je viens de faire entre la vérité absolue et la vérité relative ait une répercussion notable sur la théorie du critère. Je pourrai donc être bref.

Sigwart, dans l'introduction de sa *Logique*, pose comme critère de la vérité la nécessité, avec laquelle va l'universalité (*Allgemeingültigkeit*). « Ce que nous pensons nécessairement en vertu des données de notre conscience correspond à la réalité, et la certitude de notre connaissance repose toujours sur la conviction de la nécessité de notre pensée. » Voilà qui est juste sans doute; Descartes posait à peu près le même critère en disant qu'il tenait pour vrai cela seul qui se présentait si clairement et distinctement à son esprit qu'il n'eût aucune occasion de le mettre en doute. Les jugements vrais sont nécessaires en ce sens qu'ils s'imposent à l'adhésion intellectuelle. D'accord; mais ce critère est-il suffisant? Permet-il dans tous les cas de distinguer la vérité de l'erreur? Est-ce la vérité seule qui s'impose? N'est-ce pas aussi bien souvent, plus souvent peut-être l'erreur? Le monde ne nous offre-t-il pas le spectacle de

luttes sans cesse renouvelées entre hommes et groupes d'hommes qui ont des convictions contraires et les affirment avec une égale assurance, sans que ni les uns ni les autres trouvent aucune occasion de mettre en doute des opinions qui pourtant ne peuvent pas être toutes vraies ? Il y a des évidences contradictoires; l'évidence ou nécessité intellectuelle n'est donc pas un critère suffisant de la vérité. Il faut distinguer entre l'évidence pour ceux-ci et l'évidence pour ceux-là, l'évidence dans des circonstances défavorables et l'évidence dans des circonstances favorables. Le critère c'est la nécessité intellectuelle pour le sujet normal placé dans les circonstances normales.

Dire cela c'est dire que la question du critère n'est pas simple. Elle l'est encore relativement quand il s'agit des intuitions rationnelles et des affirmations qu'on en peut déduire. Ici le sujet peut se placer pour ainsi dire directement en présence de l'objet et peut-être pourrait-on se déclarer satisfaits de cette formule : Le jugement rationnel vrai est celui qui s'impose à qui le comprend. Pour être assuré que deux qualités égales à une même troisième sont égales entre elles il suffit, je pense, d'avoir compris le sens de cette phrase. Pour être assuré de la valeur d'une conclusion en mathématique, il suffit d'avoir compris le sens des définitions et l'enchaînement des raisonnements. Voilà ce qu'on a quelquefois appelé l'évidence rationnelle; sa supériorité lui vient de ce qu'elle repose sur un contact en quelque sorte direct entre le sujet et l'objet. Mais quand il s'agit d'objets empiriques ce contact direct n'est plus possible; de là l'infériorité de l'évidence sensible.

Je ne connais ma vie psychique passée que par l'intermédiaire du souvenir, et le souvenir est faillible; il subit des influences de toute espèce et peut même, d'un moment à l'autre, non seulement devenir plus ou moins vif, plus ou moins complet, mais encore changer de contenu. La science devra donc distinguer le souvenir normal de celui qui ne l'est pas. On admettra cela volontiers; mais peut-être ne voit-on pas toujours avec une clarté suffisante que notre connaissance sensible relative au monde extérieur est encore bien plus indirecte. Elle l'est déjà dans la perception élémentaire, comme le montrent à défaut de réflexions les différences entre perceptions relatives à un même objet. Voici des enfants perchés sur les branches d'un cerisier au mois de juin; la plupart distinguent la couleur rouge des cerises de la couleur verte des feuilles mais il s'en trouve qui voient les cerises et les feuilles de la même couleur. Ceux-ci, les daltoniens, quand on leur aura plusieurs fois signalé cette différence dans la manière de voir, admettront que leur perception n'a pas la

même valeur que celle de leurs camarades, et que celle-là seule est normale. Et pourtant, jusqu'à la nouvelle de cette différence, leur propre manière de voir s'imposait à eux; et maintenant encore ils continuent à voir comme auparavant. — Quand nous regardons un objet par l'intermédiaire d'un télescope ou d'un microscope, nous le voyons d'une manière différente ou même contraire à la perception de notre œil nu, et pourtant cette perception là ne s'imposait-elle pas? — « Si l'eau courbe un bâton, ma raison le redresse », dit le fabuliste. Quand une des extrémités d'un bâton est plongée dans l'eau, nous voyons une ligne brisée et nous ne pouvons pas voir une ligne droite. Pourtant nous, — et quand je dis nous je parle même de ceux qui n'ont pas étudié la physique — nous croyons que le bâton n'a pas cessé d'être rectiligne. Voilà une perception qui semblait bien normale et dont le témoignage toutefois est récusé. Le jugement auquel nous accordons créance se fonde sur une autre perception, celle du toucher, et sur des conclusions assez indirectes. — Voici un autre cas ou c'est le témoignage du toucher et de la vue que nous récusons. Si deux objets de poids égal, mais de volumes différents sont soulevés par notre main, l'objet qui a le plus grand volume nous paraît plus léger. Soumettez, par exemple, à l'appréciation d'une société les poids relatifs d'un arrosoir et d'un pavé qui pèsent tous deux un kilogramme; toutes les personnes qui les soulèveront auront l'impression que l'arrosoir est beaucoup plus léger que le pavé. Et cette impression subsistera après que vous leur aurez exposé la théorie des illusions de poids. Le savant lui-même dans son laboratoire ne peut pas se soustraire à cette impression erronée; il la corrige par la pesée à la balance et ainsi, dans le domaine de l'expérience sensible, un résultat tout à fait indirect est jugé plus vrai que la donnée directe d'un sens que le concours d'un autre sens trouble au lieu de l'éclairer.

Si, dans la perception élémentaire, la distinction du normal et de l'anormal donne lieu déjà à des difficultés, si ce qui semblait direct est en réalité souvent indirect, si quelquefois déjà dans ce domaine ce qui est plus indirect doit être préféré à ce qui l'est moins; quelles difficultés ne se présentent pas dans l'appréciation de la vérité de croyances relatives à ce qui, par son éloignement dans l'espace ou le temps, par sa grandeur ou par sa petitesse, échappe totalement aux prises de nos perceptions. Que d'intermédiaires entre l'intelligence du physicien et les énergies intra-atomiques qu'il affirme, et quelle difficulté à savoir si sa pensée reçoit l'impression de l'objet d'une manière pure et complète, c'est-à-dire normale!

La vérité a pour critère la nécessité de croire ou l'évidence pour

le sujet normal placé en face de l'objet dans les circonstances normales. Mais il n'est pas toujours facile de discerner si le sujet est normal, et souvent il est très difficile de discerner si le sujet est placé en face de l'objet dans des circonstances normales, surtout quand il s'agit de la connaissance du concret.

Sigwart, dans l'Introduction que j'ai déjà citée, soutient que le critère de la pensée pratique ou morale est le même que celui de la connaissance théorique, à savoir la nécessité de la croyance. « Je ne puis autrement », disait Luther. Ici, de nouveau, la thèse me semble juste à condition qu'on la complète de la même manière que j'ai complété tout à l'heure la doctrine du critère théorique. La nécessité de l'adhésion intellectuelle n'est pas plus un critère suffisant en morale qu'en science pure, puisque ici de nouveau nous constatons des nécessités qui se contredisent. Il y a des morales différentes, à certains égards contradictoires, et les unes comme les autres s'imposent à la conviction de leurs adhérents, de ceux du moins qui n'en connaissent qu'une ou qui, après un examen comparatif, se sont fixés dans l'une d'entre elles. Les divergences de ces convictions absolues vont si loin que, depuis longtemps, on en a conclu qu'il ne pouvait pas être question en morale de certitude scientifique.

Il faudrait, pour l'examen de cette question, faire une distinction plus ou moins analogue à celle faite plus haut entre les connaissances théoriques expérimentales et l'intuition théorique rationnelle. Il faudrait distinguer les applications de la morale et les principes de la morale. Que l'on ne soit pas d'accord quant aux applications de la morale, cela n'a guère besoin d'être expliqué. L'application doit varier selon les circonstances, or, si nous en croyons Leibnitz, des circonstances absolument les mêmes ne se répètent jamais, pas même une seule fois. Un homme n'aurait donc jamais l'occasion d'agir identiquement comme un autre homme. D'ailleurs, en supposant les circonstances identiques, l'application doit varier selon la manière dont le sujet les comprend, selon les renseignements qu'il a même quant à des êtres ou des événements assez éloignés de l'objet immédiat de l'action, selon les répercussions et les conséquences qu'il prévoit. Or qui ne comprend qu'à tous ces égards il y a nécessairement des différences entre les manières de penser des hommes, résultant de la diversité de leurs expériences, de leurs connaissances scientifiques, de leur position quant à l'objet, de leurs habitudes d'esprit?

Les jugements moraux sur des questions concrètes sont très difficiles. Il peut y avoir autant de difficulté à savoir si dans tel cas, même en partant de principes non discutés, l'on doit encourager ou

punir, qu'à choisir par un jugement personnel entre l'énergétisme et le mécanisme. Qu'on n'oppose donc pas les divergences dans les jugements moraux relatifs aux questions concrètes à l'idée d'une vérité morale. Ici comme dans les connaissances théoriques, le jugement vrai c'est celui qui s'impose à l'esprit de l'homme qui voit le mieux l'objet, c'est-à-dire à celui qui connait et comprend le mieux la situation. Nécessité, dit Sigwart; oui, mais nécessité pour celui qui applique les principes dans des conditions normales de compréhensions des circonstances.

Mais on n'est pas d'accord non plus quant aux principes. Et c'est pourquoi, sous peine de tomber dans le scepticisme moral, il faut distinguer dans ce domaine des évidences de valeurs diverses. La seule évidence décisive serait celle du sujet normal placé en face de l'objet de manière à en recevoir l'impression pure et complète. Or, ces conditions, où les trouverons-nous réalisées? La seconde, l'intuition pure et complète de l'objet, n'est peut-être réalisée nulle part. L'objet c'est la loi morale dans son abstraction et son universalité, dégagée de toute application spéciale. En possédons-nous la formule? Il est permis d'en douter; les propositions des philosophes n'ont peut-être été jusqu'ici que des essais. Qu'Aristote ait fondé une morale abstraite satisfaisante, je le conteste et j'ai peine à comprendre que des philosophes chrétiens le soutiennent. Les impératifs de Kant me semblent s'approcher beaucoup plus de l'expression abstraite et adéquate de la raison pratique, mais peut-être leur contenu est-il incomplet par l'exclusion délibérée de toute idée relative à la sensibilité, sans laquelle pourtant il n'y aurait pas de morale. Leur forme d'ailleurs est peu claire et prête à l'équivoque. Il faudrait donc un nouvel effort de la pensée pour réaliser cette condition de l'évidence morale décisive : que le sujet, l'esprit humain, soit placé en face de la loi de manière à en recevoir l'impression pure et complète.

Quant à l'autre condition, que le sujet soit lui-même normal, sa réalisation est aussi plus ou moins complète selon les cas, et tous les sujets n'ont pas la même valeur. Si en présence d'une formule comme celle-ci : « Tu ne dois jamais considérer le bien d'autrui seulement comme un moyen de ton propre bien, mais toujours aussi comme un but », je constatais des hésitations, si l'adhésion, très générale probablement, n'était pas universelle, je me demanderais sans doute si la formule ne pèche pas par quelque endroit et si on la comprend comme je la comprends moi-même; mais je me demanderais aussi si ceux qui refusent de l'admettre sont eux-mêmes en état normal. Le jugement moral, même quant aux prin-

cipes, peut être troublé par des facteurs qui d'ailleurs interviennent aussi en quelque mesure dans les jugements relatifs à la connaissance théorique, tels que la paresse, les passions, l'amour-propre et l'égoïsme. Si toute vérité est un idéal qui doit être conquis de haute lutte, la conquête de la vérité morale plus qu'une autre demande une lutte du sujet contre lui-même. Les consciences n'ont pas toutes la même valeur; la croyance pratique qui s'impose se rapproche de la vérité parfaite à mesure que le sujet purifie sa raison pratique de toutes les influences étrangères qui la corrompent.

ADRIEN NAVILLE.

LA

PERCEPTION DE LA VERTICALITÉ DE LA TÊTE ET DU CORPS

APPAREIL ET MÉTHODE.

Pour étudier la perception de la verticalité de la tête et du corps, je me suis servi de l'appareil représenté figure 1.

La personne qui joue le rôle d'observateur monte sur la base B. Cette base peut être inclinée soit de gauche à droite ou de droite à gauche, soit d'avant en arrière ou d'arrière en avant, au moyen de vis. Dans la figure, la disposition représentée est celle qui permet de l'incliner de gauche à droite ou de droite à gauche; pour cela, après avoir d'abord placé cette base exactement horizontale, au moyen de trois vis appuyant sur des plaques de fer fixées au plancher de la salle, on tourne dans un sens ou dans l'autre la manivelle M. Sur cette base sont fixés très solidement trois forts poteaux T, T_1, T_2. Les pièces S, S enserrent le tronc de l'observateur; elles peuvent être approchées plus ou moins l'une de l'autre et immobilisées dans la position qui convient au moyen de clefs qui ne sont pas visibles dans la figure

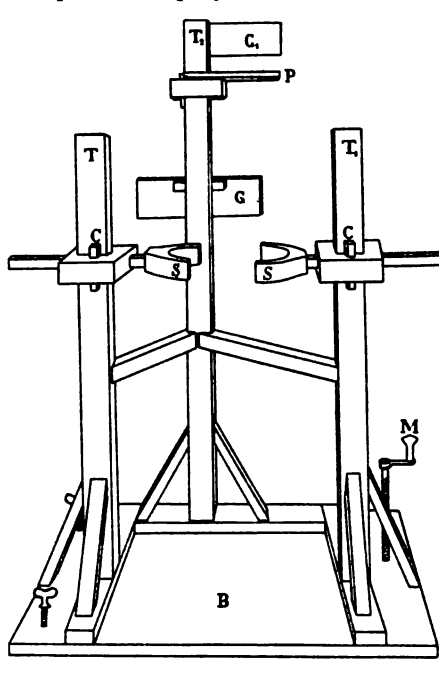


Fig. 1.

et qui traversent des pièces qui peuvent glisser le long des poteaux T et T_1 et être fixées contre ces poteaux au moyen des clefs C, C.

Sur le poteau T_2 est fixée une planchette G, qui porte un graduation en dixièmes de degré; le rayon de l'arc gradué est de 573 millimètres; avec ce rayon, un arc de 1 millimètre vaut 0°,1. Un fil à plomb fixé plus haut et passant devant cette graduation permet de connaître l'inclinaison de la base B. L'extrémité du poids qui tend ce fil plonge dans de l'huile, et ainsi le nombre des oscillations que le fil peut faire lorsqu'il est déplacé de sa position d'équilibre est considérablement diminué.

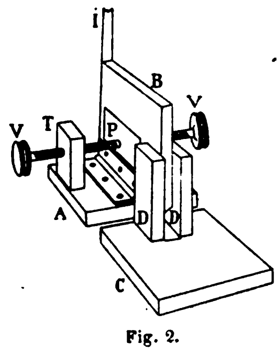


Fig. 2.

P est une planchette épaisse fixée sur une pièce prismatique qui peut, comme celles des poteaux T et T_1, être immobilisée à diverses hauteurs au moyen d'une clef. Sur cette planchette s'en place une autre (non représentée dans la figure), pourvue de vis calantes, qui permettent de la disposer dans une position exactement horizontale; lorsqu'elle est dans cette position, on la fixe à la planchette P au moyen de presses, en prenant soin, tandis qu'on serre ces presses, de ne pas modifier son horizontalité; les extrémités des vis calantes appuient sur des plaques de fer, et non directement sur le bois.

La planchette G_1, qu'il faut supposer placée plus haut que ne l'indique la figure, porte une graduation en dixièmes de degré.

L'appareil représenté figure 2, et qui fait partie de celui qui vient d'être décrit, est destiné à étudier la perception de la verticalité de la tête. La base A de cet appareil est vissée sur la planchette horizontale que supporte la planchette P de la figure 1. Elle porte une planchette B qui peut être inclinée dans un sens ou dans l'autre par le moyen de vis V, V. Chacune de ces vis passe dans un bloc T (le bloc de droite n'est pas visible dans la figure) et appuie sur une plaque d'acier P (la plaque de droite également n'est pas visible). La planchette B, grâce aux fortes pressions exercées dans des sens opposés par les deux vis, est maintenue dans un état d'immobilité parfaite. Cette planchette glisse à frottement dur entre les pièces D, D, qui la relient à la planchette C. Lorsque celle-ci est dans la position qui convient, on l'immobilise par rapport à B au moyen de presses. C participe aux changements de position de B, et on reconnaît son inclinaison par le moyen de l'index I, dont la pointe se meut devant la graduation que porte G_1 (fig. 1). Enfin, sur la planchette C on fixe

une autre planchette portant un moule de la mâchoire de l'observateur.

Avec l'appareil qui vient d'être décrit, on peut, en n'immobilisant ni le corps ni la tête, étudier la perception de l'horizontalité ou de l'inclinaison de la base B (fig. 1). On peut, en immobilisant le corps et la tête, étudier la perception de la verticalité ou de l'inclinaison de tout le corps. On peut aussi serrer fortement le tronc au moyen des pièces S, S, et rechercher ce que devient alors la perception de la verticalité du corps. On peut encore placer le corps verticalement ou au contraire lui donner une inclinaison déterminée, et chercher ce que devient dans ces conditions la perception de la verticalité de la tête.

Quant aux méthodes à employer avec un appareil de ce genre pour étudier la perception de la verticalité, on peut en distinguer deux principales. Dans un cas, l'observateur se place d'abord sur la base de l'appareil, et l'expérimentateur, au moyen de la manivelle M, l'incline progressivement. Dans un autre cas, l'expérimentateur donne d'abord à l'appareil une inclinaison déterminée (ou le place vertical), puis l'observateur se place dans l'appareil et essaie de se rendre compte, les yeux fermés ou bandés, s'il est incliné ou vertical. La première méthode est d'un emploi difficile, à cause principalement de la difficulté qu'on éprouve à faire tourner sans aucune secousse la manivelle de l'appareil; or, s'il se produit des secousses, même très légères, la partie supérieure du corps, lorsqu'elle n'est pas immobilisée, est projetée, comme en chemin de fer au départ ou à l'arrêt brusque du train, dans un sens déterminé, ou, lorsqu'elle est immobilisée, éprouve des pressions d'un côté déterminé, et ces mouvements de projection ou ces pressions renseignent sur le sens dans lequel se produit l'inclinaison. Le mieux est donc de s'en tenir à la seconde méthode; c'est ce que j'ai fait à partir d'un certain moment dans mes expériences, et les résultats que je citerai en première ligne dans ce qui suit ont tous été obtenus avec cette seconde méthode. D'ailleurs, quand j'ai employé au début la première, je me suis toujours appliqué à produire un mouvement très lent et très régulier de l'appareil, et, par conséquent, je crois avoir obtenu alors les mêmes résultats que si j'eusse employé la seconde méthode.

Pendant tout le cours des expériences, l'observateur avait les yeux bandés. Les observations, pour les diverses inclinaisons considérées, se succédaient irrégulièrement.

Perception de la verticalité de la tête.

a. Verticalité de gauche a droite. — Je considérerai d'abord ce qu'on peut appeler la verticalité de gauche à droite, c'est-à-dire la position pour laquelle la tête ne paraît pencher ni à gauche ni à droite. J'ai étudié cette verticalité dans les cas suivants : 1. le corps étant lui-même vertical ; 2. le corps étant incliné latéralement de 10°. La tête était placée dans une position telle qu'elle parût également verticale d'avant en arrière.

1. *Le corps est vertical.* — La verticalité du corps, dans ces expériences, était déterminée et assurée de la manière suivante. Le corps était placé de telle manière que, la bouche mordant l'appui-tête, les talons (des chaussures), qui étaient d'ailleurs presque en contact, fussent à égale distance d'une ligne droite tracée sur la base de l'instrument et que rencontrait un fil à plomb passant par le milieu du moule de la mâchoire supérieure. Après quoi, le corps était immobilisé dans cette position au moyen des serre-corps S, S (fig. 1). Le contour des chaussures était marqué à la craie sur la base de l'instrument, ce qui permettait, à chaque nouvelle série, de retrouver exactement la position des pieds ; des lignes, marquées au crayon sur les tiges des serre-corps, permettaient également d'exercer dans toutes les séries la même pression contre le corps ; par ces divers moyens, l'identité des conditions était assurée d'une série à l'autre, ce qui était l'important dans ces expériences.

Le corps étant immobilisé dans l'instrument, l'expérimentateur agissait alors sur les vis de l'appareil représenté figure 2, et amenait la pointe de l'index devant l'une des divisions de la graduation considérées ci-dessous. Puis, il faisait signe à l'observateur de mordre l'appui-tête, et celui ci devait alors dire si la planchette qu'il mordait lui paraissait verticale, inclinée à droite ou inclinée à gauche. L'observateur, pour assurer son jugement, avait le droit de prolonger son observation autant qu'il le voulait, de cesser de mordre, puis de mordre à nouveau l'appui-tête, de palper en quelque sorte, avec la bouche et la tête, la planchette.

Je laisserai de côté la verticalité réelle de la tête, qui est difficile à définir avec précision, à cause des défauts de régularité que présente en général une tête humaine. Les divisions citées ci-dessous sont celles de la graduation qui ont été considérées ; elles ne signifient rien par rapport à la position réelle de la tête. Pour les divisions 4°,5, 5°, 8°,5 et 9°, les opérations n'ont pas été aussi nombreuses

que pour les autres, parce qu'il y a eu bientôt régulièrement certitude par rapport à chacune d'elles.

Les lettres V, G, D, sont l'abrévation de « vertical », « incliné vers la gauche », « incliné vers la droite »; elles désignent les réponses de l'observateur. Le tableau ci-dessous se lira donc ainsi : quand l'aiguille était à la division 4°,5 de la graduation, l'observateur a estimé 0 fois sur 16 que sa tête penchait à gauche, une fois qu'elle était verticale, 15 fois qu'elle penchait à droite, etc. — J'ai été moi-même l'observateur.

	G	V	D	TOTAL
4°,5	(0)	(1)	(15)	(16)
5°	(0)	(4)	(19)	(23)
5°,5	0	9	41	50
6°	6	16	28	50
6°,5	14	17	19	50
7°	23	13	14	50
7°,5	26	18	6	50
8°	39	5	6	50
8°,5	(18)	(1)	(1)	(20)
9°	(27)	(1)	(0)	(28)

Le zéro apparent, d'après ces résultats, se trouvait à peu près à 6°,5. Admettons qu'il correspondait à cette dernière division : nous voyons qu'il y avait certitude quant à l'inclinaison de la tête et quant au sens de cette inclinaison lorsqu'elle était de 1° à 1°,5.

D'autres expériences, moins nombreuses, et faites sur 2 observateurs (un étudiant et moi-même) avec le même appareil et essentiellement dans les mêmes conditions, m'avaient donné les mêmes résultats.

2. *Le corps est incliné à gauche de 10°*. — La position du corps dans l'appareil restant exactement la même que précédemment, l'appareil entier a été incliné d'une façon permanente vers la gauche de 10°. Il s'est agi alors de rechercher ce que devenait la perception de la verticalité de la tête dans ces conditions. Je ne me suis pas proposé ici de rechercher avec quelle précision se faisait cette perception; j'ai voulu simplement savoir, dans un but théorique, si l'appréciation de la verticalité subissait quelque modification importante dans ces conditions.

J'ai d'abord recherché approximativement la position pour laquelle, le corps étant vertical, la tête elle-même paraissait verticale. Le zéro du tableau ci-dessous indique la position pour laquelle la planchette C (fig. 2) était horizontale de gauche à droite; il ne correspond pas exactement, mais cela n'a aucune importance ici, à ce que l'observateur jugeait être le zéro. Je me suis borné à considérer,

outre ce zéro, les inclinaisons de 4° et 10° à gauche et à droite. J'étais moi-même observateur. Les résultats ont été les suivants :

	G	V	D	TOTAL
10° à gauche	10	0	0	10
4° —	19	0	1 (1)	20
0° —	0	6	14	20
4° à droite	0	0	20	20
10° —	0	0	10	10

On voit que pour la position marquée 0° la tête apparaît en moyenne inclinée à droite, et que les inclinaisons de 4° à droite ou à gauche peuvent être considérées comme perçues sans fautes.

Les conditions restant exactement les mêmes, sauf que le corps a été incliné à gauche de 10°, voici quels ont été alors les résultats pour les inclinaisons de la planchette mordue indiquées dans le tableau :

	G	V	D	TOTAL
8° à gauche	20	0	0	20
4° —	4	0	16	20
0° —	0	0	20	20
4° à droite	0	0	10	10

Il ressort des deux groupes précédents de chiffres que *la position de verticalité apparente de la tête n'est pas chez l'observateur considéré la même lorsque le corps est vertical que lorsqu'il est incliné à gauche de 10°*[2]. Ainsi, pour la position marquée zéro, il y a eu un nombre assez considérable de réponses « vertical » lorsque le corps était vertical, tandis qu'il n'y en pas une seule quand le corps est incliné. Dans ce dernier cas, la verticalité apparente correspond à une position plus voisine de 4° à gauche que dans le premier cas, c'est-à-dire que, quand mon corps est incliné de 10° vers la gauche, ma tête, lorsqu'elle me paraît verticale, est un peu inclinée du même côté.

J'ai contrôlé plus tard le résultat précédent par une autre expérience : j'ai fixé à ma tête une planchette noircie portant un trait blanc et un fil à plomb qui coïncidait avec ce trait quand, mon corps étant vertical, ma tête me paraissait elle-même verticale. Mon corps étant penché de 10°, j'ai essayé ensuite de placer ma tête verticale.

1. Cette faute s'explique par le fait qu'elle s'est produite tout au début d'une série d'expériences. Il faut aussi se rappeler que le chiffre de 4° représente l'inclinaison de la planchette mordue, et remarquer que le zéro apparent se trouve, d'après les résultats, plus près de 4° à gauche que de 4° à droite.

2. On pourra vérifier sur soi cette influence de l'inclinaison du corps sur la verticalité apparente de la tête en se plaçant devant une glace, le corps incliné, et en essayant, les yeux fermés, de placer la tête verticale.

Pour 10 expériences, il y a eu 9 fois inclinaison marquée (estimée par l'expérimentateur de plusieurs degrés) de ma tête du côté vers lequel penchait mon corps; une fois seulement il y a eu à peu près verticalité exacte.

L'appréciation de la verticalité de la tête, lorsque le corps est incliné, outre qu'elle peut être inexacte, comporte aussi probablement moins de précision que lorsque le corps n'est pas incliné. Ainsi, chez un étudiant, dont le corps était incliné également de 10° vers la gauche, il y a des estimations inexactes concernant la position de la tête pour des divisions de la graduation comprises entre 8° inclusivement (2 fautes pour 20 observations) et 20° (une faute pour le même nombre d'observations); pour 9°, il avait 3 fautes sur 13 observations. Quand son corps était vertical, son appréciation de la verticalité de sa tête différait cependant peu, comme précision, de la mienne.

b. Verticalité d'avant en arrière. — J'ai remplacé l'appareil représenté figure 2, et qui eût dû être considérablement modifié pour pouvoir servir ici, par un autre dispositif. La méthode a été également changée. J'ai procédé de la manière suivante :

Je monte sur la base placée horizontalement de l'appareil représenté figure 1. La fixité de la position des pieds d'une expérience à l'autre est assurée au moyen de trois planchettes vissées sur cette base (voir plus loin). Je me sers à chaque série d'expériences des mêmes chaussures, que je quitte, la série terminée. La fixité de la position du tronc est obtenue au moyen d'une tige contre l'extrémité de laquelle vient appuyer le sternum. Je tiens entre les dents une tige rigide, fixée à un moule de mes dents. Près de l'extrémité de cette tige la plus éloignée de ma bouche est fixée une petite lame de fer rectangulaire amincie sur son bord supérieur gauche; ce bord, formant ainsi couteau, s'engage entre les dents d'une scie disposée verticalement et repose sur leur partie horizontale; ces dents ont été ramenées dans le même plan et leur pointe a été un peu limée; elles sont numérotées de haut en bas 1, 2, 3, etc.; la distance du bord d'une dent au bord correspondant d'une dent voisine est de 4 mm. 1; les pointes des dents sont dans le plan médian de la tête. Le milieu de la lame de fer qui s'engage entre ces dents est à 63 centimètres du centre de rotation de la tête; le côté de la même lame parallèle à l'axe de la tige sur laquelle la lame est fixée a 1 centimètre de longueur; l'erreur pouvant résulter de ce que j'aurais placé inexactement le milieu de la lame sur une dent de la scie a donc toujours été inférieure à 1 centimètre, c'est-à-dire à 1/60 de la longueur de la tige; elle est par conséquent négligeable. Le bord de

la lame qui s'engageait entre les dents de la scie était dans le plan médian de la tête.

L'expérience était la suivante. Je place d'abord, les yeux ouverts, la lame de fer entre les dents de la scie pour assurer la distance de ma tête à la scie; je ferme ensuite les yeux, et j'écarte très légèrement, par un mouvement latéral de la tête, la lame de fer de la scie; puis, par tâtonnements et en longeant le bord de la scie avec la lame de fer, sans faire aucun mouvement du tronc, je place ma tête dans une position qui me paraît verticale, et alors j'engage la lame entre les dents de la scie et la place sur la dent près de laquelle elle se trouve à ce moment. Je lis ensuite le numéro de la dent. Pour chercher la position de verticalité apparente de ma tête, tantôt je dépassais sensiblement cette position en inclinant la tête en arrière et tantôt je le dépassais en inclinant la tête en avant.

Les chiffres du tableau ci-dessous indiquent les nombres de fois où j'ai placé ainsi la lame aux divisions 27, 28, etc. Les chiffres de la seconde colonne indiquent en millimètres les longueurs correspondant aux divisions, à partir de la division 27 prise comme zéro. Les divisions 27, 28, etc., se suivaient de haut en bas. Le nombre total des observations a été de 500.

DIVISIONS	LONGUEURS	NOMBRES DE FOIS
—	—	—
	Millimètres.	
27	0	5
28	4,1	7
29	8,2	16
30	12,3	36
31	16,4	41
32	20,5	73
33	24,6	79
34	28,7	84
35	32,8	61
36	36,9	48
37	41,0	28
38	45,1	10
39	49,2	6
40	53,3	2
41	57,4	2
42	61,5	2

On voit que le zéro apparent, c'est-à-dire la position de la tête qui paraît le plus souvent verticale correspond, d'après la simple inspection du tableau, à la division 34. Si on calcule ce zéro d'après l'ensemble des chiffres du tableau, on obtient à peu près le même résultat : on trouve en effet qu'il est entre les divisions 33 et 34, à 33,4. L'erreur probable d'une observation (en nombre de divisions) est 1,695. Sur 100 observations, il y en aurait, d'après la table de

probabilité, 75 pour lesquelles l'erreur serait égale ou inférieure à 2,9 (ou, comme la distance d'une division à l'autre est de 4 mm. 1, égale ou inférieure à 12 millimètres). Le rayon de la circonférence décrite par le milieu de la lame étant de 63 centimètres, on trouve finalement que l'erreur, dans 75 p. 100 des cas, sera de 1° environ (un peu plus) ou inférieure à 1°. On peut donc admettre que la perception de la verticalité d'avant en arrière se fait à peu près avec la même précision que celle de la verticalité de gauche à droite, c'est-à-dire qu'il y a certitude quant au sens de l'inclinaison quand celle-ci dépasse un peu 1°. Sans calculs étendus, on trouve le même résultat en remarquant, d'après la simple inspection du tableau ci-dessus, qu'en deça de la division 29 et au delà de la division 37 les chiffres de la dernière colonne sont très peu élevés.

Pour la position de ma tête qui correspond à la division 33,4, c'est-à-dire qui me paraîtrait plus souvent que toute autre verticale, j'ai vérifié avec un niveau qu'une planchette, mordue fermement à pleines dents, est horizontale.

Perception de la verticalité du corps.

a. Verticalité de gauche a droite. — J'ai continué de me servir des appareils représentés figures 1 et 2. La fixité de la position des pieds a été assurée au moyen de trois planchettes vissées à la base de l'instrument; l'une d'elles était parallèle au bord antérieur de cette base, et les bouts des chaussures venaient buter contre; les deux autres formaient entre elles un angle de 60° et contre elles appuyaient les bords extérieurs des chaussures; les talons étaient à 1 centimètre environ l'un de l'autre, de sorte que les chaussures ne pouvaient se toucher. La bouche mordait le moule des mâchoires dont il a déjà été question. Le corps était placé dans une position telle qu'un fil vertical passât par le milieu du moule de la mâchoire supérieure et à égale distance des deux talons; la tête était elle-même placée dans la position correspondant au zéro apparent déterminé par les expériences sur la perception de la verticalité de la tête. L'observateur, à chaque observation, montait, les yeux bandés, sur la base de l'instrument, disposait ses pieds contre les trois planchettes décrites ci-dessus, mordait ensuite l'appui-tête, et essayait alors de se rendre compte si son corps était incliné à droite ou à gauche ou vertical. Dans les expériences dont les résultats vont être immédiatement rapportés, le tronc n'était pas serré; mais, comme la tête était immobilisée, le corps était forcé de s'incliner lorsque l'appareil était lui-même incliné. Le zéro, dans le tableau ci-dessous, correspond à

l'horizontalité de la base. J'ai été moi-même observateur; pour assurer mon jugement, je me permettais de lâcher parfois le moule de la mâchoire, de faire quelques légers balancements du corps et de remordre ensuite le moule. Les chiffres de la deuxième, de la troisième et de la quatrième colonnes indiquent les nombres de fois où j'ai répondu « incliné à gauche » (G), « vertical » (V) ou « incliné à droite » (D).

	G	V	D	TOTAL
1° à droite	0	12	38	50
0°,75 —	3	20	27	50
0°,50 —	11	26	13	50
0°,25 —	28	18	4	50
0° —	35	13	2	50
0°,25 à gauche	(19)	(0)	(1)	(20)
0°,50 —	(10)	(0)	(0)	(10)
1° —	(10)	(0)	(0)	(10)

Le zéro apparent correspondait, comme on voit, à peu près à une inclinaison d'un demi-degré à droite. Cette erreur tient, je suppose, à ce que, ainsi que je l'ai constaté pendant le cours des observations, je sentais un peu plus vivement les pressions avec la plante du pied gauche qu'avec celle du pied droit.

Ce qu'il faut surtout remarquer, c'est que *la perception de la verticalité du corps est sensiblement plus délicate que ne l'était, dans les expériences antérieures, celle de la tête*. Ainsi, si nous admettons que le zéro apparent était à 0°,50 à droite, on voit, d'après le tableau, qu'il y avait certitude à peu près absolue dans les appréciations lorsque le corps était penché de trois quarts de degré à gauche ou à droite de cette position et presque certitude lorsqu'il était penché seulement d'un demi-degré.

b. Perception de l'horizontalité de la base. — Cette question se rattache étroitement à la précédente, surtout lorsque le corps, comme dans les expériences dont il vient d'être parlé, n'est pas libre, sur une base inclinée, de se placer vertical. Dans ces conditions, en effet, on peut percevoir soit que le corps n'est pas vertical, soit que la base est inclinée.

Lorsque le corps n'est pas immobilisé, il tend, sur une base inclinée, à se placer vertical, mais il ne se place peut-être pas exactement vertical. Chez quelqu'un, que j'ai observé méthodiquement à ce sujet, j'ai constaté que, quand, sur une base inclinée de 2° de droite à gauche, il se croyait vertical, en réalité son corps était d'ordinaire légèrement incliné vers le côté le plus bas de la base. Il y a probablement alors conflit entre deux tendances : la tendance à placer le corps vertical pour l'empêcher de tomber, et la tendance à le placer

droit, c'est-à-dire à placer les pieds, supposés reposant à plat sur la base, et le reste du corps dans la position les uns par rapport à l'autre qu'ils ont ordinairement quand on se tient droit sur un sol horizontal; et cette dernière tendance influe un peu sur la position qu'on donne finalement au corps. De là aussi peut-être ce fait que, placées sur une base inclinée, beaucoup de personnes font des mouvements d'oscillation involontaires du corps, sollicitées qu'elles sont par les deux tendances, et peuvent éprouver comme l'illusion d'une oscillation de la base, comparable au mouvement de roulis ou de tangage d'un navire.

Dans les expériences que j'ai faites sur la perception de l'horizontalité de la base, j'ai procédé comme dans mes expériences sur la verticalité du corps, sauf que ma tête n'a pas été fixée; par conséquent, mes pieds seuls étaient immobilisés, et mon corps était libre de se mouvoir. Je me trouvais, en somme, à peu près dans les conditions ordinaires où on peut avoir à percevoir, sans faire intervenir les sensations visuelles, l'horizontalité ou l'inclinaison du sol. Mes pieds formaient entre eux, comme précédemment, un angle de 60° ; je me permettais de palper avec eux pour assurer mon jugement. Le zéro correspond à l'horizontalité de la base. Les résultats ont été les suivants, pour l'horizontalité de droite à gauche :

	G	V	D	TOTAL
0°,50 à droite	0	7	43	50
0°,25 —	3	9	38	50
0° —	3	17	30	50
0°,25 à gauche	15	19	16	50
0°,50 —	27	16	7	30
0°,75 —	38	10	2	50

Le zéro apparent correspond ici à une inclinaison de 0°,25 vers la gauche. Si on abaisse du côté gauche ou du côté droit d'un demi-degré à trois quarts de degré environ la base par rapport à cette position, l'inclinaison, comme on voit, est perçue avec certitude; ce sont les mêmes chiffres que lorsqu'il s'agissait de percevoir la verticalité du corps.

Telles sont les expériences les plus étendues que j'ai faites sur la perception soit de la verticalité du corps, soit de l'horizontalité de la base. Des expériences moins nombreuses, faites sur l'inclinaison de la base d'avant en arrière, m'ont donné d'ailleurs les mêmes résultats : ainsi, pour 20 observations avec deux inclinaisons seulement, un demi-degré en avant et et un demi-degré en arrière, observations où je me bornais à répondre « incliné en avant » ou « incliné en arrière », j'ai eu 15 estimations correctes (7 pour l'inclinaison en avant, 8 pour l'inclinaison en arrière). Les inclinaisons étant de 0°,8,

j'ai eu 18 estimations correctes. Je crois donc pouvoir conclure, en tenant compte du fait que les chiffres trouvés ont été les mêmes pour la perception de la verticalité du corps et pour celle de l'horizontalité de la base, qu'en général l'inclinaison du corps, quand les pieds et la tête sont fixés, ou celle de la base, quand les pieds seuls sont fixés, sont perçues avec certitude dès qu'elles atteignent d'un demi-degré à trois quarts de degré.

c. PERCEPTION DE L'INCLINAISON DU CORPS, LE TRONC ÉTANT FORTEMENT SERRÉ ET LA TÊTE ÉTANT IMMOBILISÉE PAR RAPPORT AU CORPS. — Le corps a été fortement serré à la hauteur de la poitrine au moyen des pièces S, S, décrites antérieurement (fig. 1). Les bras eux-mêmes ont été pris avec le tronc dans l'étau formé par ces pièces. La tête était immobilisée de la manière ordinaire. L'effet de la compression du corps était de soutenir le corps et de supprimer en partie les sensations de pression produites sous la plante des pieds; un moyen plus radical encore de les supprimer serait de maintenir les pieds en l'air au-dessus de la base de l'instrument. L'expérience, telle quelle, a donné des résultats intéressants. Ainsi, j'ai constaté que même lorsque l'inclinaison atteignait 2° vers la gauche ou la droite, je ne la percevais pas nettement. J'ai fait 2 séries de 20 expériences, l'une avec inclinaison de 1° à droite ou à gauche, l'autre avec inclinaison de 2°; avec inclinaison de 1°, j'ai eu 10 estimations justes (6 pour la gauche et 4 pour la droite), 3 mauvaises et 7 douteuses; avec inclinaison de 2°, les nombres correspondants ont été 16 (7 pour la gauche et 9 pour la droite), 3 et 1.

SENSATIONS QUI NOUS FONT CONNAITRE LA VERTICALITÉ DE LA TÊTE ET DU CORPS.

On peut dire que la verticalité ou l'inclinaison du corps nous sont connues par des sensations venant de tout le corps. On remarquera, toutefois, probablement que les sensations qui nous renseignent à ce sujet sont plus marquées en certaines régions qu'en d'autres, par exemple au voisinage des articulations, sous la plante des pieds, dans la région des hanches.

Si le corps n'appuie que par la plante des pieds sur le sol, les sensations qui nous font connaître son inclinaison sont évidemment un peu autres que s'il est appuyé, par exemple, à la hauteur de la poitrine; dans ce dernier cas, il se produit des sensations de pression dans la région qui appuie, qui manquent dans le premier cas. Des remarques analogues pourront être faites concernant l'inclinaison de la tête.

On peut supposer que les sensations qui nous renseignent sur la verticalité ou l'inclinaison de la tête ou du corps proviennent principalement des organes suivants : de la peau, des muscles et des tendons, du périoste, des ligaments, des aponévroses, des articulations, de l'oreille interne. Ces sensations, qualitativement considérées, seront principalement des sensations de contact, de pression, de distension de la peau, de poids, ce traction, de mouvement pendant qu'on incline le corps, et, d'après certains, des sensations spécifiques d'espace.

Les sensations qui s'associent à la verticalité ou à une inclinaison déterminée de la tête ne sont pas constantes (sauf celles du labyrinthe, si elles existent) ; elles dépendent évidemment de l'inclinaison du corps. Ainsi, supposons le corps vertical ; la verticalité de la tête s'associe alors à un ensemble déterminé de sensations de la peau et des muscles du cou ; supposons, au contraire, que le corps s'incline à droite, il faudra, pour que la tête conserve dans l'espace sa position verticale, qu'elle s'incline, par rapport au corps, vers la gauche, et alors il se produira, dans la région du cou, des sensations différentes de celles qui existaient lorsque le corps était vertical.

Il résulte du fait précédent que la perception de la verticalité de la tête suppose la connaissance de l'inclinaison du corps, à moins, toutefois, qu'il n'existe dans la tête même des organes qui suivent les mouvements de la tête (par exemple les canaux semi-circulaires) et qui soient capables de nous renseigner directement sur la position de celle-ci, sans que nous ayons besoin de tenir compte de la position du corps.

Quand même cette dernière hypothèse serait vraie, et nous l'examinerons longuement tout à l'heure, il n'en faut pas moins admettre que les sensations qui se produisent dans la région du cou, pour une position déterminée de la tête, contribuent à nous faire connaître cette position ; la loi de l'association par contiguïté nous oblige à admettre en effet que, si, pour une certaine position de la tête, il se produit telles sensations dans la région du cou, ces sensations s'associent peu à peu à la position en question et à la connaissance que nous pouvons en avoir par d'autres moyens et font donc partie finalement de la perception de la verticalité de la tête.

L'étude précise des diverses sensations qui interviennent dans la perception de la verticalité de la tête et du corps présente, en raison de la complexité de ces sensations, de grandes difficultés. Les remarques qui vont suivre à ce sujet seront donc souvent nécessairement un peu vagues.

Observations subjectives concernant la verticalité de la

TÊTE. — Un étudiant, L., qui a pris part aux expériences rapportées au commencement de cette étude, mais dont j'ai laissé de côté les observations parce qu'elles n'ont pas été assez nombreuses, m'a dit, pendant le cours des expériences auxquelles il se soumettait, qu'il percevait la verticalité de sa tête par des sensations du cou. Moi-même, pendant les expériences où j'ai joué le rôle d'observateur, j'ai noté ceci : « Je perçois l'inclinaison de la tête surtout, je pense, par les sensations du cou. »

OBSERVATIONS SUBJECTIVES CONCERNANT LA VERTICALITÉ DU CORPS. — La tête étant immobilisée au moyen d'un moule des mâchoires, mais le tronc n'étant pas serré, L. me signale qu'il éprouve l'impression, lorsqu'il est incliné à gauche, d'avoir la jambe gauche plus allongée que l'autre; il éprouve aussi une sensation de pression dans la mâchoire à droite. Une autre fois, pendant les mêmes expériences, il me signale plus vaguement des sensations aux pieds, aux jambes et aux mâchoires.

Personnellement, la tête et les pieds seuls étant fixés, j'ai remarqué les changements qui se produisaient dans les sensations de pression que j'éprouvais sous les pieds, lorsque mon corps s'inclinait. Si l'inclinaison a lieu vers la gauche, je sens un effort dans la jambe gauche. J'ai remarqué aussi parfois des sensations du tronc. Les mouvements de balancement du corps que je faisais quelquefois pour assurer mon jugement, et pendant lesquels je lâchais le moule de mes dents, m'ont paru plus faciles et plus amples, pour un degré déterminé d'impulsion consciente, vers le côté de la base le plus bas.

Je me suis appliqué, dans une expérience spéciale, pour un inclinaison de 3° (dont j'ignorais d'avance le sens) vers la gauche, à observer mes sensations. J'ai perçu alors avec le pied droit, dès le moment ou j'ai mis le pied sur la base de l'instrument, l'élévation de cette base du côté droit. Ensuite, après avoir mordu le moule, j'ai remarqué des sensations de pression plus fortes sous la plante du pied gauche que sous celle du pied droit, et des sensations d'effort dans la jambe gauche jusqu'à la hanche inclusivement. J'ai remarqué qu'il y avait tendance, sur une base ainsi inclinée, à placer le corps vertical; par conséquent, la base étant ici inclinée vers la gauche, ma bouche se trouvait, si je m'abandonnais à la tendance signalée, un peu à droite du moule qu'elle devait mordre; ce fait peut, dans des expériences de ce genre, aider à reconnaître l'inclinaison du corps. J'ai pris des précautions, dans les expériences dont j'ai rapporté antérieurement les résultats, contre cette cause d'erreur, en touchant d'abord avec la main, lorsque je montais sur la base, l'appui-tête, et plaçant ensuite ma tête près de ma main de manière

qu'au moment de mordre ma bouche fût toujours en face du moule.

Il résulte en somme de ce qui précède que les observateurs ont surtout conscience, dans les expériences sur la verticalité de la tête, de sensations dans la région du cou, et, dans les expériences sur la verticalité du corps, de sensations sous les pieds, dans les jambes, et dans la région des mâchoires lorsqu'ils tiennent une planchette entre les dents.

OBSERVATIONS SUBJECTIVES LORS DE LA PERCEPTION DE L'INCLINAISON DE LA BASE. — L. trouvait qu'il y avait « plus de poids » sur sa jambe gauche, si la base était inclinée vers la gauche, que sur sa jambe droite. Pour moi, je sentais une pression plus forte sous le pied le plus élevé; cette observation ne contredit pas, je crois, la précédente; j'avais probablement ici le corps à peu près vertical et, par conséquent, lorsque je palpais la base avec mes deux pieds, je rencontrais cette base plus vite et la heurtais avec plus de force du pied droit que du pied gauche.

SENSATIONS DU LABYRINTHE. — D'après certains, la perception de la position de notre tête, et même de notre corps, dans l'espace nous serait fournie, au moins en partie, par des sensations venant du labyrinthe de l'oreille. Le premier qui ait formulé cette hypothèse est Goltz. D'après lui, l'endolymphe contenue dans les canaux semi-circulaires exerce contre les parois des ampoules de ces canaux une pression qui varie avec la position de la tête; les canaux semi-circulaires « forment une disposition qui sert au maintien de l'équilibre. Ils sont, pour ainsi dire, des organes de sensibilité pour l'équilibre de la tête et indirectement de tout le corps »[1].

Des hypothèses analogues à la précédente, en ce sens que certaines parties du labyrinthe y sont considérées comme des organes de sensibilité pour l'espace ou le mouvement, ont été proposées depuis par Mach[2], Crum-Brown[3], de Cyon[4], J. Breuer[5] et d'autres. Je me bor-

1. Goltz, Ueber die physiologische Bedeutung der Bogengänge der Ohrlabyrinthes, *Pflüger's Archiv*, Bd. 3, 1870. — Je cite, n'ayant pas eu l'article précédent à ma disposition, d'après Mach, *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, p. 45. Je me sers aussi, et je me servirai souvent dans ce qui va suivre, de l'excellent et très complet ouvrage de Stanislaus von Stein, *Die Lehren von den Funktionen der einzelnen Theile des Ohrlabyrinths*, traduit du russe en allemand par Krzywicki, 1894.

2. Mach, *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, 1875.

3. Crum-Brown, On the Sense of Rotation and the Anatomy and Physiology of the semi-circular Canals of the internal Ear, *Proceedings of the Roy. Soc. of Edimb.*, vol. 8, 1874, et *Journal of Anatomy and Physiology*, vol. 8; voir aussi Les sensations de mouvement, *Rev. scientifique*, t. 44, 2e sem., 1889.

4. De Cyon a résumé lui-même récemment ses idées dans l'article ESPACE du *Dictionnaire de Physiologie* de Richet, t. V.

5. J. Breuer, Ueber die Function der Otolithen-Apparate, *Pflüger's Archiv*, Bd. 48, 1890.

nerai à rapporter celles de Breuer, qui me paraissent les plus élaborées et les plus précises. Voici comment Breuer résume lui-même ses idées :

« 1. Il existe sûrement des sensations spécifiques de la position de la tête par rapport à la verticale et au mouvement progressif. Pour les premières il est prouvé qu'elles proviennent d'un organe situé dans le crâne.

« 2. La disposition topographique des appareils des otolithes rend très vraisemblable qu'ils sont, comme les canaux semi-circulaires, en rapport avec la perception de relations spatiales. Leur structure rend vraisemblable que la gravitation des otolithes est l'excitant effectif.

« 3. Les résultats négatifs qu'on constate avec les grenouilles (et les oiseaux) dont le labyrinthe a été détruit et chez les sourds-muets prouvent que le labyrinthe procure la perception de la position dans l'espace, perception qui fait complètement défaut dans les cas cités, lorsque, par immersion dans l'eau, on élimine en très grande partie les sensations de gravitation, qui autrement orientent aussi, du corps....

« 4. A chaque position de la tête correspond chez l'homme une combinaison déterminée, la caractérisant, d'intensités de gravitation aux quatre taches auditives. Si nous admettons que la gravitation des otolithes, la traction qu'ils exercent sur les cils auditifs excite les terminaisons nerveuses, et que cette excitation éveille dans le centre nerveux la représentation de la position de la tête, l'appareil vestibulaire du labyrinthe apparaît comme un organe tout à fait apte à la perception de notre position dans l'espace. Cette hypothèse semble justifiée et imposée par les faits qui viennent d'être mentionnés. Les changements dans les sensations des membranes des otolithes qui ne s'accompagnent pas de sensations de rotation éveillent dans le centre nerveux la représentation de mouvement progressif.

« Après que nous avons ainsi reconnu dans le vestibule un organe de sensibilité qui nous fait percevoir par le moyen de l'appareil des canaux semi-circulaires les rotations, et par le moyen de l'appareil des otolithes les accélérations progressives et la position de la tête dans l'espace, je me permets encore de proposer pour ce groupe de perceptions le nom maintenant complètement justifié de *sens statique* »[1].

Des hypothèses telles que les précédentes reposent sur deux espèces de fondements, dont une seulement a quelque solidité. D'une

1. J. Breuer, art. cité, pp. 268 et 269.

part, il faut que les hypothèses, qu'elles soient d'ailleurs vraies ou fausses, puissent se concilier avec la disposition des organes : c'est ainsi que Breuer attribue la perception des rotations, mais non celle des mouvements en ligne droite, aux canaux semi-circulaires, simplement parce qu' « une terminaison nerveuse, comme celle des ampoules, où des cils émergent dans le liquide, paraissait ne pas se prêter, étant donnée la disposition du labyrinthe, à la perception du mouvement en ligne droite. Lors de ce mouvement, en effet, le liquide ne se déplace ni s'il forme un anneau fermé, ni s'il se trouve avec une autre forme entre des parois solides, parce qu'il est complètement empêché par la réaction même de la paroi de s'écouler. Des corps solides, au contraire, qui ont un poids spécifique différent de celui du liquide, et qui sont suspendus d'une manière ou d'une autre dans ce liquide, resteront, en vertu de leur inertie, pour tout mouvement, même pour un mouvement en ligne droite, en arrière, c'est-à-dire effectueront par rapport au liquide un mouvement en sens opposé, et, lorsque le tout redeviendra immobile, se mouvront dans le même sens »[1]; tels sont les otolithes.

Il y a, d'autre part, des raisons assez importantes d'admettre qu'il existe dans le labyrinthe un organe capable de nous faire percevoir la position de notre tête dans l'espace. Je citerai dans ce qui suit les principales de ces raisons, en insistant surtout sur les faits qui ont été constatés chez l'homme.

1. *Expériences sur les animaux.* — L'excitation des canaux semi-circulaires provoque des mouvements dont le sens dépend de l'orientation du canal excité. Cette conclusion était celle de Flourens. Elle n'a pas été admise, du moins pas sans restriction, par tous ceux qui ont répété ses expériences. Il faut remarquer, d'ailleurs, que le fait que constatait Flourens était une action sur les mouvements de l'animal, et non pas un trouble de la sensibilité. Flourens lui-même pensait qu'il s'agissait ici simplement de troubles du mouvement, et il s'est appliqué à prouver qu'après ablation des hémisphères cérébraux les troubles persistaient, qu'ils étaient, par conséquent, indépendants des fonctions proprement psychiques[2].

De nombreuses expériences directes sur les canaux semi-circulaires (par section, piqûre, brûlure, électrisation, etc.) ont été faites depuis Flourens qui ont confirmé le fait que l'excitation des canaux influe sur l'activité musculaire, en provoquant des mouvements de

1. J. Breuer, art. cité, p. 196.
2. Flourens, Nouvelles expériences sur l'indépendance respective des fonctions cérébrales, *Comptes rendus de l'Académie des sciences*, 1861, t. LII, p. 673-675.



la tête, des yeux, du corps, en modifiant la force musculaire, la précision des mouvements. On a soumis aussi les animaux, dans le but d'étudier les fonctions du labyrinthe, à des rotations. De toutes ces expériences, il ne résulte pas que le labyrinthe contienne un organe de sensibilité pour la position de la tête. Je citerai, cependant, une expérience d'Ewald, de laquelle il croit pouvoir conclure que la sensibilité musculaire est affaiblie ou abolie chez les animaux (pigeons) privés depuis quelques mois de labyrinthes :

Il enveloppe la tête d'un pigeon opéré d'un capuchon, et alors l'animal tient la tête renversée en arrière, le bec vertical. Il remplace ensuite ce capuchon par un autre dans lequel ont été découpés deux petits trous par où l'animal peut voir; la position de la tête redevient alors normale. « Nous voyons par là, dit Ewald, que c'est, non le capuchon, mais le défaut d'orientation par la vue, qui détermine l'attitude anormale de la tête. La tête, en raison de son poids, tombe en bas (en arrière) et le sens musculaire n'en donne aucune connaissance. La sensibilité cutanée ne fut trouvée, malgré des épreuves variées et attentives, affaiblie en aucun point du corps. Elle apparut même souvent accrue »[1].

Si on rapproche le résultat précédent d'un autre fait signalé par le même physiologiste, savoir que les muscles des animaux considérés présentent « une énorme flaccidité » (p. 4), on le comprendra aisément, sans avoir besoin de supposer que la sensibilité musculaire elle-même est atteinte. C'est la vue qui sollicite à l'ordinaire l'animal à donner à sa tête une position normale; s'il cesse de voir, il laisse sa tête suivre la tendance qui la pousse, en raison de la flaccidité des muscles, à tomber. Un fait analogue se produit pour les yeux chez l'homme normal; lorsque aucun objet n'est visible, les yeux ont une forte tendance à se mouvoir indépendamment de la volonté, comme on peut le constater en observant alors le mouvement d'une image consécutive et remarquant la difficulté qu'on éprouve à immobiliser cette image dans une direction déterminée; la possibilité de donner aux yeux une position déterminée dépend donc dans une grande mesure chez l'homme de la présence d'objets visibles, et il est naturel de supposer qu'il en est de même pour les positions de la tête chez les animaux opérés considérés par Ewald.

D'ailleurs, autre chose serait de prouver que l'ablation des canaux semi-circulaires entraîne l'abolition de la sensibilité musculaire, et

1. Ewald, *Physiologische Untersuchungen über das Endorgan des Nervus octavus*, 1892, p. 12.

autre chose de prouver qu'ils sont eux-mêmes un organe périphérique de sensibilité pour les positions de la tête.

2. *Expériences de rotation sur des sujets normaux.* — Parmi les faits qui ont été constatés lors de rotation passive ou active, le suivant nous intéresse particulièrement : c'est que la direction du mouvement illusoire qu'on constate dans le vertige consécutif à ces rotations est déterminée par la position de la tête pendant la rotation [1]. Comme le dit Mach [2] : « On peut pour ainsi dire avec la sensation de mouvement qui persiste amener la tête dans une position quelconque, et l'axe du mouvement apparent, qui est déterminé par la rotation réelle primitive, suit tous les mouvements de la tête, sa position dans la tête est invariable ». La direction des mouvements illusoires que le corps perçoit pendant la période du vertige qui suit la cessation de la rotation change elle-même, lorsque la position de la tête change, et bien que celle du corps reste la même.

Delage, dans ses recherches, est arrivé à des résultats analogues ; il conclut de ses expériences sur les « sensations et illusions dynamiques de rotation » que, « lorsque le corps est entraîné dans un mouvement de rotation autour d'un axe quelconque, si la tête prend une position nouvelle par rapport à l'un quelconque de ses axes, cette attitude anormale donne naissance à une illusion sous l'influence de laquelle les impressions ressenties sont les mêmes que si l'axe de rotation s'était dévié, en tournant en sens inverse de la tête et autour du même axe qu'elle... » [3] ; par exemple, si, pendant que le corps est soumis à une rotation autour de son axe vertical, on incline la tête vers l'épaule droite, l'axe de rotation cesse de paraître vertical, il semble incliné vers la gauche. « La première conclusion à tirer des expériences précédentes, c'est que les sensations de rotation ont leur siège dans la tête » (p. 576). « L'organe qui, par sa conformation anatomique et histologique, rend le mieux compte des sensations et des illusions observées est l'ensemble des canaux demi-circulaires et des utricules » (p. 586).

Les phénomènes qui viennent d'être cités s'expliquent, je crois, facilement par les modifications qui se produisent dans les sensations fournies par les organes de sensibilité ordinairement admis, par le rôle considérable que jouent normalement notre tête et nos yeux dans notre perception de l'espace, par la tendance que nous avons,

1. Purkinje, voir Purkinje's Mittheilungen dans les *Physiologische Studien über die Orientirung* d'Aubert, p. 119.
2. Mach, *Grundlinien der Lehre von den Bewegungsempfindungen*, p. 27.
3. Delage, Études expérimentales sur les illusions statiques et dynamiques de direction, *Archives de zoologie expérimentale*, 2e série, 4, 1886, p. 576.



en conséquence, à attribuer, en partie au moins, à notre corps les changements qui se produisent pour notre tête et nos yeux, et enfin par des mouvements réels involontaires du corps, de la tête et des yeux, entraînant des sensations. Il importe essentiellement de noter ces mouvements réels pendant des expériences telles que celles qui viennent d'être mentionnées. Ainsi, dans le vertige consécutif aux rotations, il me semble que le principe suivant se vérifie, savoir que l'axe de rotation apparente des objets est déterminé par l'axe de rotation réelle de la tête et des yeux, qui, en effet, continuent pendant quelque temps de tourner involontairement. L'expérience suivante me paraît très instructive à cet égard. Qu'on tourne sur soi-même, le corps vertical, mais le visage dirigé vers le plafond, en ayant les yeux fermés et après s'être donné, la tête droite, une image consécutive nette d'une ligne droite verticale; on constatera, après arrêt du mouvement et en redressant la tête, d'une part, comme l'a signalé Purkinje, que les objets extérieurs paraissent tourner autour de la direction du regard, ou, comme il dit, que « la direction du vertige... est une roue verticale, dont le diamètre horizontal va d'un côté à l'autre » (Aubert, ouvrage cité, p. 119), d'autre part, que l'image consécutive est inclinée, et non plus verticale, c'est-à-dire qu'il y a torsion des yeux. On pourra aussi constater facilement que la tête et le corps, si on ne s'applique pas à faire obstacle à leur mouvement, exécutent, dans les mêmes conditions, de légers mouvements d'inclinaison vers la droite ou vers la gauche, selon le sens dans lequel aura eu lieu la rotation.

La seule difficulté, ici encore, est d'expliquer ces mouvements du corps, de la tête et des yeux. Il est possible qu'ils résultent d'excitations du labyrinthe; mais, s'il en est ainsi, cela prouve toujours simplement que le labyrinthe est en rapport avec les organes qui produisent les mouvements, et non pas qu'il contient un organe de sensibilité pour la position ou le mouvement de nos membres.

3. *Electrisation de la tête chez des sujets normaux.* — Les expériences de galvanisation de la tête, faites sur l'homme normal, ne paraissent pas comporter de conclusions précises. Le courant électrique peut agir, en effet, dans ces expériences, sur une foule d'organes; auxquels de ces organes doivent être rapportés les phénomènes qu'on constate, c'est ce qu'il est impossible de dire. Les expériences d'électrisation directe des canaux semi-circulaires, faites sur des animaux, ont montré qu'il se produit alors, avec courants suffisamment intenses, des mouvements (quelquefois de la diminution des mouvements et même de la prostration).

Des expériences d'électrisation de la tête (courant galvanique tra-

versant la tête ordinairement d'une oreille à l'autre) ont été faites sur l'homme normal principalement par Hitzig [1]. Il a constaté qu'avec des courants faibles on éprouve un sentiment d'incertitude relativement à la position du corps dans l'espace, sans qu'il y ait cependant de mouvements réels du corps. Avec courant plus fort, il se produit un mouvement apparent du corps. A la fermeture du courant, il semble que la tête ou tout le corps s'incline vers le pôle négatif; à l'ouverture, on a, au contraire, l'impression de tomber vers le pôle positif. Avec courant de grande intensité, il se produit des mouvements réels de la tête ou du corps; à la fermeture du courant, la tête ou tout le corps se penche du côté du pôle positif; à l'ouverture, du côté du pôle négatif. Des mouvements involontaires des yeux se constatent aussi pendant la galvanisation de la tête. Les personnes capables d'observation subjective affirment, dit Hitzig, que les mouvements de la tête et du corps dont il vient d'être parlé sont volontaires et qu'ils sont occasionnés par les *sensations* qu'on éprouve d'avoir la tête et le corps penchés vers le pôle négatif pendant le passage du courant, et la tendance en conséquence à faire des mouvements compensatoires pour maintenir l'équilibre. Hitzig explique les phénomènes constatés par une action du courant électrique sur le cervelet, et considère le vertige comme le résultat d'un trouble du sens musculaire. Breuer et Mach font intervenir, au contraire, surtout, dans l'explication du vertige galvanique, une excitation du labyrinthe. Ewald a combattu aussi les conclusions de Hitzig; il dit, au sujet de la sensation qu'éprouvaient les personnes sur lesquelles expérimentait Hitzig de tomber vers le pôle négatif pendant le passage du courant : « Hitzig interprétait le phénomène comme si le mouvement de réaction vers le pôle positif était une conséquence de cette sensation. Je dois me déclarer de la façon la plus formelle contre cette manière de voir, sans, naturellement, vouloir nier l'existence de la sensation en question. Je l'ai assez souvent éprouvée moi-même. Mais cette sensation ne peut qu'être la conséquence des mouvements ou des circonstances qui occasionnent le mouvement, et ce n'est pas le mouvement qui est la conséquence de la sensation. Cela résulte avec évidence de tant de mes expériences que je n'ai pas besoin de répéter ici en détail les faits particuliers qui parlent dans mon sens » [2].

4. *Vertige pathologique*. — On a conclu aussi de la maladie connue

1. Hitzig, Ueber die beim Galvanisieren des Kopfes entstehenden Störungen der Muskelinnervation und der Vorstellungen vom Verhalten im Raum, *Archiv von Reichert und Dubois-Reymond*, 1871. Je cite d'après von Stein, p. 382.
2. Ewald, *Physiologische Untersuchungen*, p. 227.



sous le nom de « vertige de Ménière [1] » que l'oreille interne contient un organe de sensibilité pour l'espace. Le vertige n'est pas, d'ailleurs, le seul symptôme de la maladie décrite par Ménière; il se produit, en outre, des vomissements, des bruits subjectifs, de l'affaiblissement de l'ouïe, des troubles de la station et de la marche. Dans un grand nombre de cas on a pu rattacher ces phénomènes à quelque affection du labyrinthe. Rien encore, cependant, ne prouve qu'il se produise dans cette maladie des troubles de la perception de l'espace résultant immédiatement de l'affection du labyrinthe.

5. *Observations et expériences sur des sourds-muets.* — Mygind a trouvé, d'après les autopsies faites, 56 p. 100 de sourds-muets présentant des altérations des canaux semi-circulaires, et 40 p. 100 du vestibule et du limaçon [2]. Or, W. James a constaté que, sur 519 sourds-muets qu'il a soumis à des expériences de rotation, 186 n'ont éprouvé aucun vertige, 134 qu'un vertige léger, et 199 ont éprouvé le vertige ordinaire ou même un vertige plus marqué. Sur 200 personnes normales, une seule, au contraire, n'eut pas le vertige. James a trouvé aussi que le vertige galvanique faisait défaut souvent chez les sourds; 16 sourds-muets, qui n'éprouvaient pas le vertige ordinaire, n'eurent pas non plus le mal de mer pendant une tempête. Certains sourds-muets, a trouvé encore James, perdent, plongés dans l'eau, la notion du haut et du bas, et en général l'orientation; telle fut la déclaration de 15 sur 25 qui n'éprouvaient pas de vertige par rotation, et qui répondirent sur ce point à un questionnaire à eux adressé par James; les 10 autres déclarèrent qu'ils plongeaient bien [3].

Breuer attache à ces derniers faits une grande importance. Ce serait avec raison, si on pouvait les considérer comme bien établis. Mais on ne peut évidemment s'empêcher de rester sceptique à l'égard de leur exactitude, quand on songe qu'ils sont rapportés de mémoire par les sujets, que ces sujets, semble-t-il d'après le compte rendu, ne savaient pas plonger, que, par conséquent, ils ont dû se trouver, lorsqu'ils sont tombés à l'eau, dans un état d'émotion violente, qui a dû les rendre à peu près complètement incapables d'observer avec quelque précision ce qu'ils éprouvaient.

1. Ménière, *Gaz. méd. de Paris*, 1861.

2. Mygind, Uebersicht über die pathologisch-anatomischen Veränderungen der Gehörorgane Taubstummer, *Archiv für Ohrenheilkunde*, Bd. 25 (30?) (cité par v. Stein, p. 377).

3. W. James, The Sense of Dizziness in deaf-mutes, *Americ. Journ. of Otology*, 4, 1882. J'emprunte le résumé précédent des observations de James à von Stein et Breuer (ouvrage et article cités).

On a aussi signalé une façon particulière, maladroite, de marcher chez les sourds-muets.

J. Pollak a fait sur des sourds-muets des expériences d'électrisation de la tête (courant galvanique, électrodes placées aux tragus). Sur 82 sourds-muets, 27 (33 p. 100) ne présentaient aucun mouvement de la tête, 5 (6 p. 100) présentaient des mouvements irréguliers ou douteux; les mouvements des yeux étaient faibles ou douteux chez 4 (4,9 p. 100) et faisaient défaut chez 25 (30,5 p. 100); 24 (29,3 p. 100) n'avaient ni mouvements des yeux ni mouvements de la tête (v. Stein, p. 385).

Kreidl a fait tourner 109 sourds-muets et en a trouvé 55 (environ 50 p. 100) qui ne présentaient pas de mouvements des yeux; sur 50 individus normaux, il n'en a trouvé, au contraire, qu'un seul chez qui ces mouvements fussent moins marqués que chez l'homme ordinaire. Il attribue ces mouvements aux canaux semi-circulaires.

Kreidl a étudié aussi l'appréciation de la verticalité pendant la rotation chez des sourds-muets et chez des sujets normaux. Tandis que, dans les conditions où l'expérience avait lieu et où l'action de la force centrifuge s'ajoutait chez les sujets à celle de la pesanteur, les sujets normaux (au nombre de 71) ont commis en moyenne une erreur d'environ 8°,5, 13 des 62 sourds-muets qu'il a examinés ont placé une aiguille qu'il s'agissait de placer verticale à peu près verticale, c'est-à-dire n'ont pas éprouvé d'illusion relativement à la direction de la verticale. Aucun de ces 13 sourds-muets ne présentait non plus de mouvements des yeux pendant la rotation. « Ainsi, il est hors de doute, conclut-il, que la sensation de position, particulièrement la perception de la verticale, est soumise chez l'homme normal à une illusion tout à fait constante, lorsque la pesanteur et la force centrifuge associées donnent une résultante inclinée; et que cette illusion est absente si souvent chez les sourds-muets, que cette absence ne peut être attribuée qu'à l'altération de l'appareil vestibulaire [1]. » Kreidl se rallie finalement aux idées de Goltz et de Breuer, et se croit autorisé « à attribuer au labyrinthe la fonction d'un organe de l'équilibre ».

Toutefois, il reconnaît (comme Breuer) le rôle de la vue, du toucher, etc., dans l'orientation, et c'est pourquoi il n'est pas embarrassé par le fait que certains sourds qui ne présentaient pas de canaux semi-circulaires (comme on l'a constaté à l'autopsie) conservaient cependant bien leur équilibre.

Je citerai encore, relativement aux sourds, les expériences de

1. Kreidl, Beiträge zur Physiologie des Ohrlabyrinths auf Grund von Versuchen an Taubstummen, *Pfluger's Archiv*, Bd. 51, 1892, p. 143.



Strehl et les conclusions, différentes de celles de Kreidl et Breuer, auxquelles il arrive. Il est intéressant de noter d'abord que Strehl affirme « de la façon la plus nette » que la réaction galvanique se produit également chez des animaux privés de labyrinthe, et qu'il considère, en conséquence, comme parfaitement possible que le vertige galvanique résulte d'une action du courant sur le cerveau lui-même.

Il a trouvé chez les sourds moins de sujets réfractaires au vertige galvanique que Pollak. Ce dernier avait trouvé 29,3 p. 100 de sourds-muets entièrement réfractaires, c'est-à-dire ne présentant ni mouvements de la tête ni nystagmus, lui-même n'en a trouvé que 10,8 p. 100; d'autre part, il en a trouvé 6,4 p. 100 chez des écoliers normaux, chiffre qui ne diffère pas extrêmement du précédent. Bref, la conclusion, tirée d'expériences sur les sourds-muets, que la réaction galvanique vient du labyrinthe ne lui semble « pas du tout reposer sur des bases solides ». A propos des expériences de Kreidl, dans lesquelles il s'agissait pour les sourds-muets de placer verticale une aiguille pendant qu'on les faisait tourner, il dit justement : « Ou bien le sourd-muet a d'autres sens pour reconnaître cette direction (la résultante de la pesanteur et de la force centrifuge), et alors il doit placer l'aiguille de travers, ou bien il n'en a pas, et alors il doit ne pas la placer du tout ou la placer d'une manière quelconque. On ne peut concevoir de quelle façon il arrive à la placer sur la verticale absolue, et l'expérience, par conséquent, ne peut être acceptée dans le sens de Kreidl.

« En somme, on aboutit à la conviction que le soi-disant sens statique du labyrinthe n'a chez l'homme que fort peu d'importance[1]. »

Sensations des muscles des yeux. — Le rôle de ces sensations, dans la perception des directions, a été affirmé par Delage. Delage commence par s'appliquer à prouver, en étudiant la production de certaines illusions sous l'influence de changements d'attitude de la tête, que l'organe des sensations normales de direction est contenu dans la tête. Une première expérience est la suivante. Le sujet se place contre un mur, le corps droit, le dos et l'occiput appuyés au mur et regarde droit devant lui un objet; il tient entre les deux mains une baguette; les yeux bandés, il dirige ensuite sans erreur sensible cette baguette vers l'objet, la place sans erreur verticalement ou horizontalement. Si, au contraire, il penche la tête en avant ou en arrière, à gauche ou à droite, ou s'il fait tourner la tête autour de son axe vertical, il commet des erreurs : « La tête étant penchée

1. H. Strehl, Beiträge zur Physiologie des inneren Ohres, *Pfluger's Archiv*, Bd. 61, 1895, p. 232.

sur l'épaule droite, je suppose, toutes les directions indiquées par le sujet, dans le plan coronal[1] ou dans les plans parallèles, sont fausses et s'écartent de la direction vraie de 15° environ en sens inverse de la tête. Si on demande au sujet de tenir la baguette horizontalement et parallèlement à sa poitrine, constamment il place trop bas l'extrémité gauche. Pour la direction verticale, l'extrémité supérieure penche à gauche[2] ». L'illusion peut, dans certaines conditions, s'étendre au corps : « Lorsque l'on est suspendu par les mains à une barre horizontale, surtout les bras raccourcis, si l'on incline la tête sur l'une ou l'autre épaule, on sent son corps oblique, comme s'il avait été entraîné de 15° environ dans le même mouvement » (p. 547). « Le fait, conclut Delage, que les changements d'attitude de la tête provoquent en nous des illusions sur les directions dans l'espace démontre que l'organe des sensations normales correspondantes est contenu dans la tête » (p. 549).

Delage réfute par divers arguments l'explication d'après laquelle l'oreille interne serait l'organe au moyen duquel nous percevons les directions; par exemple, il fait remarquer que, pour les illusions qui se produisent lors de rotation de la tête autour de son axe vertical, il lui paraît impossible de faire intervenir des pressions dans l'oreille interne, puisque rien n'est changé dans leur distribution.

Il pense aussi avoir démontré expérimentalement l'indépendance de notre sentiment des directions et de la contraction des muscles de notre cou. « Une bande de toile est enroulée autour de la tête à tours serrés et donne attache par son extrémité libre à une corde qui la prolonge et va passer dans une poulie. A l'extrémité de la corde est un poids de 5 à 10 kilogrammes. En disposant convenablement la poulie et le sens d'enroulement de la bande, on peut opérer sur la tête une traction dans tel sens que l'on veut. L'observateur, pour maintenir sa tête droite ou déviée dans une situation donnée, résiste à la traction des poids, et pour cela contracte les muscles antagonistes. Eh bien, malgré cette contraction que l'on peut rendre très forte, tant que la tête est droite, les jugements sur la direction des lignes restent exacts; si la tête est déviée, l'erreur se produit toujours dans le sens voulu par la déviation et quels que soient les muscles contractés pour la maintenir en place » (p. 552). Cette expérience n'est pas probante; ce qu'il faudrait provoquer, ce serait un

1. Ce plan, dans l'attitude droite, est vertical, passe par l'axe longitudinal du corps et divise le corps en une moitié antérieure est une moitié postérieure; certains l'appelleraient « plan transversal » ou encore « plan frontal ».

2. Delage, Études expérimentales sur les illusions statiques et dynamiques de direction, *Arch. de zool. expérim.*, 2e série, 4, 1886, p. 547.

allongement ou un raccourcissement des muscles, et non un effort pour maintenir la tête immobile; supporter à bout de bras un poids, en maintenant le bras tendu et immobile, est tout autre chose, au point de vue de l'action des muscles, que faire exécuter un mouvement au bras et l'amener d'une position à une autre. D'ailleurs, il s'agit peut-être plus des sensations de la peau elle-même, dans la perception de la position de la tête, que de celles des muscles du cou.

Finalement, Delage arrive à penser que « c'est dans la direction des regards, même à travers les paupières fermées ou sous un bandeau épais, qu'il faut chercher la cause des phénomènes observés...

« Lorsque les paupières sont fermées, les indications visuelles sont abolies, mais le sentiment du degré de contraction des muscles de l'œil persiste et nous donne, avec une grande précision, l'idée de l'angle formé par le regard avec sa direction normale. Au moyen de cet angle, nous pouvons retrouver sans erreur la direction de l'horizontale antéro-postérieure et par suite toutes les autres.

« Lorsque la tête vient à se déplacer, l'œil se déplace aussi, mais il mesure très exactement l'angle parcouru et garde ainsi la connaissance de toutes les directions.

« En effet, nous savons, par des observations bien connues, en particulier par celles de Breuer, que, lorsque nous tournons la tête, l'œil n'est jamais entraîné passivement dans la rotation. Il reste d'abord en place par une *contraction lente*[1] des muscles du côté opposé, et, lorsque le mouvement est terminé, il gagne par une *contraction brusque* sa situation normale par rapport à la nouvelle attitude de la tête. Plus souvent, le mouvement se fait en plusieurs phases, l'œil restant en arrière par une contraction lente pendant une partie de la rotation, puis regagnant sa place par une contraction brusque, puis restant de nouveau en arrière par une contraction lente et ainsi de suite : ces contractions lentes et brusques successives produisent en s'additionnant, le même effet que les deux contractions plus grandes du cas précédent.

« On conçoit la nécessité de ces deux sortes de contractions, car, si l'œil était entraîné passivement dans le mouvement de la tête, nous n'aurions aucun moyen de mesurer l'angle parcouru (si ce n'est d'une façon bien plus grossière par la contraction des muscles du cou). La contraction lente compensatrice permet à l'œil de parcourir par une contraction brusque le même angle que la tête et, ainsi, de le mesurer, comme il mesure, en passant rapidement de l'un à

1. « Cette lenteur n'est que relative, car le mouvement peut être rapide ».

l'autre, la distance angulaire de deux objets placés devant lui.

« La contraction des muscles de l'œil nous permet donc, comme l'a reconnu Breuer, d'apprécier très exactement les directions.

« Comment donc peuvent s'expliquer les illusions, les erreurs signalées ?

« Elles s'expliquent par une particularité singulière et inattendue.

« Faisons placer quelqu'un devant nous, les yeux ouverts, et demandons-lui de tourner fortement la tête, à droite par exemple. Le résultat invariable est celui-ci : la tête tourne de 60° environ et les yeux sont projetés à 90° ou au delà, puis ils reviennent en sens inverse, mais jamais ne se replacent dans la direction du plan sagittal de la figure. Toujours ils restent à 15° environ au delà. L'angle de la figure avec sa position première est de 60° environ, celui des yeux est de 75°.

« Le sujet ne se rend nullement compte de cette différence; aussi attribue-t-il à sa face l'angle que ses yeux ont décrit et mesuré. Si on lui demande de combien il a tourné la tête, il se trompe toujours par excès, et il faut une observation attentive pour rectifier l'erreur.

« C'est là la clef de toutes les illusions observées. Les paupières étant fermées, l'angle décrit et mesuré par les yeux est de 75° environ ; nous attribuons à la tête une rotation égale ; aussi, pour viser le repère placé devant nous, dirigeons-nous la baguette à 75° en sens inverse, ce qui produit l'erreur signalée de 15° environ.

« La raison physiologique de ce singulier phénomène peut être, je crois, devinée.

« Lorsque nos yeux sont ouverts, nous promenons sans cesse nos regards sur les objets qui nous environnent. Si ce que nous voulons voir est placé à une faible distance angulaire de notre plan sagittal, nous tournons les yeux seuls pour le regarder; si, au contraire, la distance angulaire et grande, nous tournons à la fois la tête et les yeux vers lui. La tête fait une partie du chemin; les yeux font le reste, et jamais nous ne tournons la tête un peu fortement sans tourner les yeux encore plus. Et c'est pour cela que, même les yeux fermés, et quand cela n'est plus utile, nous continuons à le faire, obéissant, sans nous en rendre compte, à une habitude invétérée.

« Dans cette observation, la réciproque est vraie. Pour regarder autour de nous, nous ne tournons jamais fortement les yeux sans tourner aussi un peu la tête. Si donc le principe général des illusions sensitives est vrai, nous devrons, en tournant les yeux sans tourner la tête, provoquer des erreurs de jugement, car nous aurons forcé notre sens oculo-moteur à fonctionner dans des circonstances inaccoutumées, ce qui est la condition productrice des illusions.

« J'ai pu m'assurer qu'il en était vraiment ainsi.

« Plaçons-nous, une baguette à la main, en face d'un repère et, à travers un bandeau ou, mieux, derrière un voile placé tout près de la figure, tournons les yeux fortement à droite ou à gauche sans déplacer la tête. Si, dans cette situation, nous cherchons à viser le repère, toujours nous faisons une erreur de 10° environ en sens inverse de la rotation des yeux.

« Cela s'explique aisément, car, après avoir tourné fortement les yeux, nous jugeons comme si notre tête avait tourné, selon l'habitude, dans le même sens, et c'est pour tenir compte de cette rotation, qui n'existe pas, que nous dirigeons la baguette du côté opposé.

« L'erreur serait même sans doute plus grande si le sentiment grossier de la contraction des muscles du cou ne nous empêchait de croire à une rotation forte qui n'existe pas.

« Cette expérience ne prouve-t-elle pas formellement que les canaux demi-circulaires sont étrangers à nos jugements sur les directions dans l'espace? Car, s'il en était autrement, comment expliquer des illusions qui se produisent sans que rien soit changé à leur fonctionnement?

« Les mouvements d'élévation et d'abaissement des globes oculaires produiront les mêmes résultats, mais moins accentués, sans doute, parce que ces mouvements se produisent moins fréquemment avec une grande amplitude.

« Quant à l'illusion produite par la rotation de la tête autour de son axe antéro-postérieur, elle n'est pas susceptible de recevoir entièrement la même explication. Elle provient certainement de ce que nous jugeons, comme dans les autres cas, notre tête plus inclinée qu'elle n'est; je m'en suis assuré par l'expérience[1]. Mais la cause de cette fausse appréciation ne saurait être cherchée dans un excès de rotation des yeux, puisque, au contraire, ceux-ci ne compensant que pour une faible part la rotation de la tête. J'avoue ne pouvoir la trouver » (pp. 552-557).

La conclusion de Delage, relativement à la tête, est que nous sommes renseignés sur sa position par les sensations musculaires de l'appareil oculo-moteur; toutefois, il fait encore intervenir le toucher et la vue: le toucher, d'après lui, serait « l'organe primitif des sensations statiques de direction » (p. 559), mais il aurait bientôt cédé la place à la vue après avoir fait son éducation; la vue ensuite

1. Delage examine ici en note l'illusion signalée par Aubert que, lorsqu'on observe, dans l'obscurité, une ligne lumineuse verticale, en inclinant la tête latéralement, cette ligne paraît inclinée en sens inverse.

aurait à son tour fait l'éducation du sens musculaire de l'œil; « ces deux derniers agissent sans cesse, concurremment pendant le jour; le dernier seul agit lorsque les sensations visuelles sont momentanément interrompues ou définitivement abolies, et sa sensibilité est si grande qu'elle égale presque celle de la vue » (p. 559).

Quant à la position du corps, Delage l'étudie brièvement, et il considère principalement les illusions qui peuvent se produire par rapport au degré d'inclinaison du corps dans le plan médian. Il conclut que « les sensations de l'oreille interne sont entièrement étrangères à ces illusions; celles de l'appareil oculo-moteur tendent à les corriger en partie. Leur vraie cause semble être générale et résider dans des sensations musculaires et cutanées de pression sur les surfaces de soutien et dans la tendance des viscères doués de quelque mobilité et des liquides de l'organisme (y compris peut-être ceux du labyrinthe) à se porter vers les parties les plus déclives » (p. 567).

Je me bornerai à faire, au sujet des explications de Delage qui viennent d'être exposées, les remarques suivantes:

Delage n'a pas prouvé que les sensations du cou soient sans importance dans la perception de la position de la tête. En fait, il leur attribue lui-même parfois expressément une certaine part dans cette perception.

Il reconnait lui-même que sa théorie sur le rôle des sensations musculaires des yeux ne peut expliquer les illusions qui se produisent par rapport aux directions lorsqu'on incline la tête latéralement. La cause qui fait qu'on incline vers la gauche une baguette qu'on veut placer verticale lorsque la tête est inclinée à droite, et inversement, est, je suppose, que, quand on penche la tête à droite, par exemple, on croit le corps lui-même penché un peu dans le même sens; d'ailleurs, le centre de gravité de l'ensemble formé par le corps et la tête se déplace alors un peu vers la droite.

Quand on tourne la tête à droite, on estime les directions, a constaté Delage, comme si le corps lui-même avait tourné vers la droite d'environ 15° seulement. Donc la perception des directions reste relativement correcte, puisque la tête peut être tournée alors de beaucoup plus de 15°, et, dans la mesure où elle est correcte, elle est fournie par d'autres sensations que celles des muscles des yeux.

« C'est, dit Delage, par l'égale contraction des muscles droits que nous reconnaissons la direction de l'horizontale antéro-postérieure et, par suite, de toutes les autres lignes cardinales et intermédiaires, lorsque la tête est droite » (p. 560). Mais comment savons-nous que la tête est ou n'est pas droite?

Conclusions.

La labyrinthe ne contient vraisemblablement pas d'organe de *sensibilité* pour l'espace. Les expériences sur lesquelles certains s'appuient pour affirmer qu'il existe dans l'oreille interne un ou des organes d'un « sens statique » ou d'un « sens de l'espace » prouvent simplement que les excitations portées sur certaines parties du labyrinthe, en particulier sur les canaux semi-circulaires, provoquent des modifications dans la contraction musculaire, entraînent, notamment, des mouvements des yeux. *Les changements dans les sensations qui se constatent dans ces expériences résultent des troubles des mouvements et ne sont pas des effets immédiats de l'excitation du labyrinthe.*

On est conduit aux conclusions négatives précédentes, relativement au « sens statique », par l'étude critique des faits qui ont été observés dans les expériences de rotation, d'excitation directe des canaux semi-circulaires, d'électrisation de la tête, etc., qui ont été faites sur les animaux et sur l'homme. On y est conduit aussi par l'examen des résultats cités au commencement de cette étude. J'ai trouvé pour moi en effet :

1° Que la perception de l'inclinaison du corps, lorsque la tête est inclinée de la même quantité que le corps, est plus délicate que celle de la tête, lorsque le corps reste droit. Ce résultat est incompréhensible si on suppose que la perception de l'inclinaison de la tête nous est fournie exclusivement par des sensations du labyrinthe. Ces sensations seraient en effet les mêmes, pour une inclinaison déterminée de la tête, que cette inclinaison fût ou non l'effet d'une inclinaison du corps ;

2° Que, si le corps est incliné de 10°, la tête paraît verticale alors qu'elle penche un peu dans le même sens que le corps. Ce résultat est également incompréhensible dans la même hypothèse ;

3° Que la perception de l'inclinaison du corps est beaucoup moins délicate lorsque le tronc est fortement serré que lorsqu'il n'est pas pas serré. Ce résultat est aussi, dans la même hypothèse, incompréhensible. Il se comprend, au contraire, facilement, si on suppose que l'inclinaison du corps est perçue principalement par des sensations des pieds et des jambes ; la compression du tronc fait disparaître, en effet, en partie ces sensations[1].

1. S'il existe dans l'oreille interne un organe d'un sens statique, comment se fait-il que certains malades, atteints d'anesthésie de la peau, mais non paralysés, ne peuvent, dans l'obscurité, se rendre compte de la position de leurs membres, ni se relever, lorsqu'ils tombent ? Ont-ils aussi perdu le sens statique ?



Dans les conditions ordinaires, la verticalité ou l'inclinaison de la tête nous sont connues, si nous faisons abstraction du corps, principalement par des sensations du cou. Ces sensations varient d'ailleurs, pour une position déterminée de la tête dans l'espace, suivant l'inclinaison du corps lui-même; si notre corps est penché latéralement de 20°, les sensations du cou sont alors, pour la position verticale de la tête, les mêmes que pour une inclinaison de 20°, le corps étant vertical, et sont très différentes de celles qui se produiraient pour la position verticale de la tête, le corps étant lui-même vertical. Par conséquent, la perception de la verticalité ou de l'inclinaison de la tête est, en fin de compte, un complexus des sensations qui nous font connaître la position de notre corps et de sensations du cou.

Quant à la perception de la verticalité ou de l'inclinaison du corps, elle résulte principalement, dans les conditions ordinaires, de sensations venant des pieds, des jambes et des hanches.

Les sensations qui nous font connaître la verticalité ou l'inclinaison soit de la tête soit du corps peuvent être des sensations de la peau, des muscles, des tendons, des ligaments, des aponévroses, du périoste et des articulations. A un autre point de vue, elles peuvent être des sensations de pression, d'effort, de traction, de poids et de distension de la peau. J'insisterai un peu sur ces dernières. J'ai signalé antérieurement[1] la grande précision avec laquelle nous percevons que notre peau est tirée dans un sens ou dans l'autre; je rappelle qu'il suffit d'entraîner la peau des paupières d'un demi-millimètre et même moins vers la gauche ou vers la droite pour que celui sur qui on fait l'expérience perçoive avec certitude le sens du mouvement. Or, la peau est ainsi entraînée en diverses régions, lorsque nous penchons le corps et surtout lorsque nous penchons la tête; il en résulte donc des sensations délicatement différenciées, qui nous renseignent sur la position de notre corps, et surtout sur celle de notre tête.

B. BOURDON.

1. Bourdon, *La perception visuelle de l'espace*, p. 67.

LA

CONCEPTION GÉNÉRALE DE L'ASSOCIATION DES IDÉES

ET LES DONNÉES DE L'EXPÉRIENCE

La conception courante de l'association des idées n'a pas été, à notre avis, dénoncée encore avec suffisamment d'énergie.

Cette conception, qui vient, sous sa forme classique, de l'École écossaise, a maintenant beaucoup vieilli, et bien que les expérimentateurs semblent se délivrer de son joug, peu à peu, elle n'en règne pas moins encore tacitement sur tout un domaine de la psychologie.

Quelle est cette conception générale de l'association des idées?

Les différents éléments psychiques y sont considérés comme des chaînons liés entre eux et qui s'attirent les uns les autres par suite de leur entrelacement continu : il y a comme une chaîne d'images, et quand tel terme apparaît, on sait que tel autre terme qui lui est immédiatement lié doit apparaître à son tour.

Cette conception très représentative, très claire, très populaire, a eu le grand succès qu'elle méritait, et elle a envahi la psychologie tout entière. Or, utile à son heure, initiatrice de progrès féconds, cette théorie est maintenant usée, et n'est plus adéquate aux faits nombreux que l'on observe.

A vrai dire, à la théorie de la chaîne, on a vu succéder celle du « stream consciouness », du flot, du fleuve de la conscience où les gouttes d'eau se juxtaposent seulement dans un perpétuel courant toujours renouvelé, jamais le même; jamais on ne se baigne dans la même eau, jamais on n'aurait conscience d'un même état; jamais un état ne se reproduit : à une goutte d'eau en succède une autre plus ou moins semblable.

Mais il y a à la fois plus de variété et plus d'identité dans l'esprit; si l'on peut soutenir que rien ne se reproduit identiquement dans la nature, il s'y trouve cependant des identités pratiquement suffisantes pour la prévision scientifique.

Et l'esprit peut, lui aussi, être soumis à des lois de plus en plus précises et adéquates.

La conception du flot mouvant, sans rien de stable, ni de fixe, échappant à toute prise, à toute étreinte, est absolument contredite par tous les progrès de la psychologie expérimentale. Que les psychologues se défient donc des théories de W. James que ses études sur les émotions ont fait quelquefois passer pour un psycho-physiologiste, alors qu'il est avant tout un théoricien, un métaphysicien spiritualiste. Ces théories, qu'on retrouve sous la séduisante subtilité de M. Bergson, n'ont pas à préoccuper le psychologue qui fait œuvre de science. Pour lui toute théorie est une hypothèse pratique, et sa valeur métaphysique ne le préoccupe pas. Or la théorie du « stream conscious ness » est purement métaphysique et en désaccord absolu avec la science psychologique.

Tout cela ne veut pas dire que la théorie écossaise doive être conservée. J'ai déjà tâché de montrer qu'elle pouvait parfois être un obstacle à l'admission des faits pourtant avérés[1], et j'ai signalé à différentes reprises la gêne qui en résultait[2].

C'est beaucoup plutôt au langage employé en psychopathologie, en particulier dans l'école de Charcot, par M. Pierre Janet par exemple, dans l'automatisme psychologique, qu'il faudra emprunter une conception adéquate aux faits d'association normale.

J'ai l'intention de montrer nettement, avec des observations, que la conception écossaise ne peut plus être admise. Et je tâcherai ensuite d'étayer les bases d'une conception nouvelle, qui flotte actuellement chez les psychologues, mais n'a pas été, à ma connaissance, posée sur des assises stables.

Les faits sur lesquels je m'appuierai sont empruntés à des expériences que je fis au cours de tâtonnements destinés à déterminer une méthode précise d'expérimentation, à connaître les causes d'erreurs, les influences perturbatrices, etc. Au point de vue de la mesure, ces expériences sont par conséquent inutilisables, car loin d'éliminer les facteurs de variations, je les recherchais au contraire. Mais au point de vue de la conception de l'association les résultats m'ont paru intéressants et vraiment féconds.

*
* *

Tout d'abord, il y a lieu de remarquer à la vérité que l'on rencontre parfois des couples de deux états de conscience qui s'associent, et

1. H. Piéron, L'Association médiale, *Revue philosophique*, août 1903.

2. H. Piéron, La connaissance du caractère par l'étude des associations, *Comm. à la Soc. de psychologie*, juin 1903.

H. Piéron, Les Expériences sur l'association des idées, *Revue de psychiatrie*, juillet 1903.

s'enchaînent au point de s'attirer l'un l'autre suivant la conception de l'école écossaise, et cela en contradiction avec la théorie du flot de conscience, quelque subtilité qu'on veuille employer pour rendre un fait compatible avec elle; mais ces couples se délimitent assez bien; il y en a relativement un petit nombre, et ils sont en général communs à la plupart des individus[1].

Les couples appartiennent à des ressemblances ou à des contrastes apparents, à des juxtapositions, parfois à des contiguïtés frappantes (créant une locution usuelle : automatisme verbal).

Voici, dans l'ordre décroissant, les couples que j'ai rencontrés au cours de mes expériences :

1° Beau-Laid[2]. Rencontré 6 fois sur 7 présentations : 6/7 (5 sujets; chez l'un, expérience répétée à 2 ans de distance).

2° Vite-Lent. 6/8 (2 sujets; expérience répétée à 2 ans de distance chez l'un).

3° Assiette-Beurre. 9/13 (6 sujets : expérience répétée chez l'un).

4° Rouge-Bleu. 5/8 (3 sujets; expérience répétée chez l'un).

5° Vendre-Acheter. 3/5 (3 sujets).

6° Balance-Poids. 6/10 (2 sujets; expérience répétée chez l'un).

7° Souvent-Toujours. 4/8 (2 sujets; expérience répétée chez l'un).

8° Beurre-Assiette. 3/7 (3 sujets; expérience répétée chez l'un).

9° Boire-Manger. 6/13 (6 sujets; expérience répétée chez l'un).

10° Rouge-Vert. 2/8 (3 sujets; expérience répétée chez l'un).

11° Souvent-Peu. 2/8 (2 sujets; expérience répétée chez l'un).

Ainsi en plus d'un millier d'associations rencontrées dans mes expériences, 52 fois, j'ai rencontré des couples se répétant, soit chez le même sujet, dans la même expérience, ou à des intervalles plus ou moins longs, soit chez des sujets différents. Ils ont été provoqués par 9 mots inducteurs, tous mots très usuels. (Les mots *Souvent* et *Rouge* donnent une proportion des couples de 5 et 6 sur 8 présentations.)

Nous trouvons la ressemblance par contraste[3] (*Beau-Laid*, *Vite-Lent*, *Souvent-Peu*, *Vendre-Acheter*); la similitude simple (*Boire-Manger*, *Rouge-Bleu-Vert*, *Souvent-Toujours*); la contiguïté habituelle (*Balance-Poids*); et enfin la contiguïté frappante formant locution (*Assiette-Beurre*, *Beurre-Assiette*). (*L'Assiette au Beurre*, locution

1. Cf. à l'Appendice les renseignements spéciaux sur les sujets et les expériences.

2. Le premier mot est le mot présenté, le mot inducteur; le second, le mot associé ou induit.

3. J'use ici des expressions usuelles du langage de l'association, ce qui est assez naturel puisque je me place ici d'un point de vue en accord avec la conception écossaise.

usuelle, est le titre d'un illustré satirique, qui venait d'être lancé, et fort en vogue au moment de ces expériences.)

Dans quelques cas il y a probablement un certain automatisme verbal, dû à l'expression naturelle d'une locution usuelle (assiette au Beurre, souvent ou Peu). Les autres cas sont dus à des liens très étroits qui sous l'influence d'habitudes et de répétitions ont uni des termes ayant des rapports fréquents.

Sous certaines influences, ces couples, nous le montrerons, peuvent se dissocier; ils ne sont donc pas indissolubles; mais il y a une tendance nette à l'établissement d'un couple associatif formé de deux de ces termes, chez des esprits, pris dans un même milieu il est vrai, mais très différents, et cela malgré des variations de temps, de lieu, et en général, de milieu [1].

Mais ces couples sont relativement rares, et dans des expériences sur l'association on peut les éviter, en éliminant les termes inducteurs propres à en susciter. Or si ces répétitions montrent bien que dans la conscience il se produit — à des années de distance (sur un sujet les expériences furent répétées après deux années, à une période où beaucoup de changements s'effectuaient en lui et autour de lui, dans un milieu tout différent), à côté des variations inévitables, mais dont on peut donner la loi — des identités complètes, cependant, l'association des idées ne prend pas en général la forme de chaînons indissolublement accouplés, tant s'en faut.

C'est ce que je vais illustrer maintenant par des exemples nets.

*
* *

Je vais confronter sur quatre points expérimentaux la conception courante de l'association avec les faits. J'examinerai d'abord si l'on rencontre toujours des chaînons déterminés et définis associés aux termes inducteurs; — je montrerai ensuite l'influence sur les associations : 1° des sujets; 2° des milieux; 3° des perturbations transitoires. En troisième lieu je montrerai comment il se produit des hésitations au seuil de plusieurs voies associatives possibles. Enfin je prouverai que l'association ne suit pas dans son déroulement une chaîne unique, qu'elle revient en arrière, après avoir atteint des impasses, se rattacher à des termes antérieurs plus ou moins éloignés, et que par conséquent la théorie de l'enchaînement associatif, décidément inadéquate, doit laisser place à une autre hypothèse, à un autre langage.

1. Il est bien certain qu'il y a des esprits chez lesquels se rencontrent davantage les couples automatiques.

I. — De l'existence de chainons associatifs.

L'association des idées semble constituée par une trame de chaînons assez semblables, images ou idées, que l'on peut définir, délimiter, qui ont le même aspect, et peuvent s'exprimer par un mot : L'idée de *vendre* éveille l'idée d'*acheter*. Une idée simple éveille une idée simple. Le mot *arbre* éveille l'image d'une *forêt* que le mot forêt exprime simplement. Mais les choses se passent-elles toujours ainsi?

Tout d'abord il faut remarquer que dans les expériences où l'on présente un mot inducteur à un sujet, en lui demandant de répondre par un mot induit, on risque d'éveiller souvent un automatisme d'association verbale tel que les mots sont associés comme images verbo-motrices, presque sans que le sujet ait conscience de leur sens; ces sortes d'images sont, il est vrai, très analogues et très comparables, et peuvent être considérées comme des anneaux d'une chaîne. Mais ce ne sont pas les éléments de l'association dans son cours normal.

Il est certain que, lorsqu'on se laisse aller à la rêverie, où la spontanéité associative se déploie librement, on assiste, pour peu qu'on soit sensoriel, à un défilé, à une sarabande d'images déterminées formant à chaque instant des tableaux assez définis, qui se substituent les uns aux autres, car, dans un tableau, un détail nouveau constitue un tableau différent non moins défini. Alors, en considérant ce défilé d'images analogues comme le type de l'association, la conception des chaînons semblables s'est trouvée fortement édifiée; et on a négligé, comme s'il ne s'agissait pas d'association, du cours normal des réflexions et des pensées, et en particulier de la réflexion par introspection.

Or j'ai rencontré un sujet tellement préoccupé d'introspection qu'au mot inducteur il ne répondait la plupart du temps que par des phrases exprimant des idées complexes, ne rentrant donc pas au premier abord dans le cadre courant de l'association.

Et d'autre part, dans certaines expériences, destinées à écarter le caractère factice de l'automatisme verbal, je demandais au sujet, en lui donnant un mot, de m'exprimer tout ce qui lui viendrait à l'esprit, jusqu'à ce que je l'arrête, au bout de 30 secondes; je demandais d'exprimer très brièvement chaque état de conscience successif au besoin par un mot; mais ensuite je revenais sur chaque terme, et le faisais expliquer. Or j'ai pu constater qu'alors l'association comprenait fréquemment des idées complexes, inhérentes au

jeu mental de l'association, mais un peu négligées dans la conception simpliste qu'on s'en faisait. Voici quelques exemples d'association simple chez un sujet très introspectif de nature :

Balance : X. pèse tout ce qu'on lui apporte, même le pâté.

Dent : Toutes mes dents sont renouvelées maintenant.

Pensée : J'aime penser dans mon lit.

Soupière : La soupe d'avant-hier était mauvaise.

Vapeur : La vapeur de l'usine à côté, qui noircit tout.

Bougie : A R. il y avait des bougies, ici pas.

Poisson : On en mangeait à R.; ici on n'en mange pas.

Feuille : C'est le moment où les feuilles tombent.

Château : Au dernier examen on m'a demandé les châteaux féodaux.

Vertu : C'est un des quatre mots terminés en u : Vertu, Glu, etc., je ne sais plus.

Chez ce sujet, sur 50 termes présentés, 5 n'ont provoqué aucune réaction associative (attente de 15 secondes); 16 ont induit un mot ou une expression simple, prélude immédiat, pour la moitié des cas, d'une phrase d'introspection; 29 fois, la réponse a été une phrase exprimant une idée complexe, c'est-à-dire près de 3 fois sur 5.

Voici par exemple une série prise entre beaucoup parce qu'elle est à la fois caractéristique et qu'elle ne renferme rien qui ne puisse être publié (obstacle qui se rencontre souvent au cours de ces expériences pénétrant le caractère et la vie intime des sujets sincères).

GLU :	La glu, c'est une espèce de *colle*.
COLLE : / RÉCLAME :	X. réclame toujours de la colle pour
BOUTON DE PORTE :	coller le *bouton de la porte* du
BUREAU : / ASSOMMANT :	*bureau*. C'est *assommant*.
MAMAN :	*Maman* a dit qu'elle en donnerait
CE SOIR : / RECOLLER :	*ce soir* pour la *recoller*.
OUVRIR :	Parfois on peut *l'ouvrir*, et
PAS POSSIBLE :	parfois on *ne peut pas*.

On voit qu'à se contenter des mots associés on aurait une idée très fausse de la nature des associations, qui sont toujours assez complexes[1]. Il ne s'agit pas de chaînons aussi déterminés qu'on

1. Je montrerai dans l'appendice comment on peut cependant fournir une classification assez simple et assez adéquate pour ces termes associés.

pourrait le croire; cependant on peut ramener ces termes complexes à des cadres définis; idées ou images forment des touts, bien que ces touts diffèrent dans leur détail, dans leur structure interne, dans les degrés de leur complication. Et il n'y a pas là un obstacle insurmontable à la conception écossaise.

C'est une difficulté que je signale; j'en exposerai d'autres plus graves.

II. — Des variations que présentent les couples associatifs.

Si l'association des idées compose une chaîne continue qui se déroule dans la conscience, chaque anneau doit être lié à un autre, de manière à former avec lui un couple. Or de tels couples sont relativement rares. Les termes associés à un même terme varient avec les individus, avec les milieux, avec des influences passagères. Nous allons tâcher de faire la part de ces facteurs de variation.

1° *Variations chez les sujets différents.* — La plupart du temps, un même inducteur provoque des réponses différentes chez les différents sujets; mais ces réponses peuvent rentrer dans des catégories d'idées analogues, ou, au contraire, ouvrir des voies de pensées absolument divergentes. Cela permet de déceler souvent l'orientation générale des préoccupations individuelles, préoccupations professionnelles, accidentelles, ou préoccupations dues à la nature de l'esprit.

Voici quelques exemples de ces variations, dont on a pu mettre en lumière les raisons d'être. Le terme *Philosophie* provoque les réponses suivantes :

a) *Vague et Confusion* : Il s'agit d'un médecin, d'esprit précis et qui n'a pour la philosophie qu'une très médiocre estime.

b) *Banalité* : Personne appartenant à un milieu physiologique.

c) *Boutroux* : Il s'agit d'un étudiant qui a suivi avec ardeur les cours de ce professeur.

d) *X. en fait* : Ce sujet est très introspectif. Nous en avons déjà parlé; il ne connaît guère de la philosophie que les gens qui s'en occupent.

e) *Chanter* : Cette réponse est due à un sujet très enfermé, d'esprit en général assez inerte et suivant un cours d'association indépendant de mots inducteurs qu'on lui présente.

Pour le mot Liberté, voici quelques réponses bien différentes :

a) *Étoffe Liberty.* La personne a toujours été frappé par la boutique d'étoffes de l'avenue de l'Opéra (sait l'anglais et prononce *liberty* comme liberté).

b) *Blague*. Le sujet a toujours remarqué ce mot sur les prisons et établissements analogues, ce qui a provoqué cette réflexion constante.

c) *Égalité*. Sujet préoccupé d'histoire.

d) *Lorgnon*. Il s'agit du même sujet que dans la série précédente [1] qui associe à ce qui précède (ici, à un terme *miroir*).

Voici des réponses au mot *Beurre*.

a) *Margarine*. Médecin.

b) *Frais*.

c) *Pain*.

d) *On en mange à X*. Sujet introspectif.

e) *Dormir*. Même sujet enfermé et inerte.

Enfin, le terme présenté est *Dents*; dans le même ordre que pour la série précédente, les mêmes sujets répondent.

a) *Bouquin de dentiste*.

b) *Mauvaise*.

c) *Mal* [2].

d) *Toutes mes dents sont renouvelées*.

e) *Table*.

Certains termes, de signification double et multiple, peuvent accentuer encore les divergences individuelles.

Il n'y a pas à s'étonner que le mot *plume* provoque la réponse : *chapeau* ou *autruche* chez des femmes, naturellement préoccupées de toilette, et d'autres telle que *écrire*, chez des écoliers ou des écrivains, comme je l'ai rencontré. Il y a là un fait d'observation courante, auquel on ne peut qu'à peine prétendre apporter un peu de netteté. Mais il fallait le signaler, avant de déterminer, ce qui a besoin de l'être de façon plus précise, ces deux influences qui produisent des variations dans les réponses associatives à un inducteur donné.

2° *Variations suivant les milieux et les époques*. — Il est bien certain qu'une même idée chez une même personne, à des années de distance, pourra provoquer des associations différentes, tout comme s'il s'agissait de personnes distinctes : car cette même personne, malgré l'allure paradoxale de l'affirmation, n'est plus la même, et

1. Ce sujet par inertie et paresse use aussi fréquemment du procédé de description de ce qui l'entoure. Quand on lui donne un seul nom pour qu'il associe une série d'idées, il n'indique à peu près rien et, sa pensée immobilisée, tend à s'assoupir.

2. Les dents mauvaises, les maux de dents, ce sont des idées qui priment toute autre préoccupation chez les gens qui y sont sujets. Aussi peut-on trouver des analogies de ce chef, de même que les préoccupations de nutrition pourront rapprocher des gens pourtant très différents : dans la série précédente, les termes *pain* et *frais*, comme réponses à l'inducteur *beurre*, participent d'une telle analogie.



l'orientation générale des préoccupations a pu complètement changer. Mais les variations ne porteront pas, bien entendu, sur les couples tels que nous en avons donné des exemples, dès le début, ni sur les associations profondément individuelles, répondant à une tendance persistante de la personne, ni même sur les associations de peu d'importance portant sur un domaine habituel, assez naturel pour que des esprits différents s'y rencontrent, à plus forte raison pour que, à des époques différentes, le même esprit ne varie pas.

Mais seront soumises à la variation toutes les associations qui, directement ou indirectement, se trouveront en rapport avec les changements effectués dans les préoccupations individuelles.

Étant donnée, nous ne dirons pas cette loi, mais cette proposition générale, cette expression d'un fait qui n'a pas besoin de vérifications très nombreuses, on peut comprendre, que, même à des intervalles rapprochés, les variations de cette espèce puissent se produire chez une même personne; en effet les préoccupations dominantes de l'esprit de chacun ne sont pas sans changer à chaque instant sous telles ou telles influences. L'influence du milieu est, en particulier, très caractéristique : en changeant le milieu, on peut changer l'orientation de pensée d'un individu, et la nature de certaines de ces associations, et, au fond même, c'est presque dire une même chose que de déclarer que l'orientation de l'esprit varie, ou que la nature de certaines associations change. Voici par exemple un sujet, jeune fille appartenant à une famille de commerçants : le mot *vendre* provoque une série d'associations concernant le commerce ; *Magasin. Objets*, etc. Le même sujet, alors que la jeune fille est devenue une maîtresse de maison, donne pour le même besoin des associations toutes différentes et même opposés : *Acheter. Argent. Échange* (l'achat est un échange); *Vol* (le commerçant vole parfois); *Balance* (la balance est une garantie), etc.

L'influence du changement de vie a très évidemment changé la nature des préoccupations de cet esprit. Parfois le changement se fait naturellement sous l'influence de l'âge : les idées évoluent, et la traduction peut s'en trouver dans des associations très simples. Le mot *charité*, chez un sujet frais émoulu de ses leçons de morale, évoque le mot *devoir*. Trois années après, avec plus de maturité d'esprit et de réflexion personnelle, ce même sujet répond par le terme *don* (la charité est un don).

L'influence momentanée du milieu, si on élimine tout ce qui tient à des facteurs passagers et fortuits des variations, est évidemment plus difficile à saisir, d'autant que l'étude expérimentale n'en est pas toujours commode.

Cependant, voici un sujet qui, pris dans son milieu habituel à Paris, à l'inducteur *Calme* répond *Homme* (un homme calme); ce même sujet étudié peu après dans une villégiature à la mer, répond au mot calme par les mots *tempête, mer*. Il est vrai que peu après le retour à l'ancien milieu, cette influence de la mer, qui fut profonde (et c'est peut-être un signe de la profondeur de cette influence, car, je m'en suis assuré, le sujet avait oublié la présentation de ce terme dans des expériences antérieures), provoqua pour le même mot une réponse presque identique (*tempête, bateau*). Mais, en général, le retour à un ancien milieu ramène les associations à leur ancienne orientation; c'est ce qui est plus net encore dans les variations dues aux facteurs suivants.

3° *Variations régies par des influences passagères et transitoires.* — De telles variations ont été étudiées et constatées de deux façons: tout d'abord l'interrogatoire constant du sujet après chaque expérience d'association m'a toujours permis de faire la part des associations qui étaient dues à telle ou telle rencontre, à telle ou telle coïncidence plus ou moins récente; en effet, si pour l'expérimentateur ces associations sont en général incomprises, leur nature est toujours bien connue du sujet. D'autre part, j'ai provoqué moi-même des influences passagères, expérimentalement, et voici comment : ou bien je lisais une série de cinq mots, et ensuite je prenais comme inducteur un de ces cinq mots; ou bien je lisais à la suite un grand nombre de mots en séries, et après, dans une expérience assez longue, où se trouvaient de nombreux inducteurs, je disséminais quelques-uns des termes de mes séries lues. Le second procédé m'a donné d'ailleurs plus de résultats que le premier. Dans mes séries je rapprochais des mots n'ayant aucun rapport, ou ayant des rapports variables de sens, ou des similitudes de son. Il est bien évident que l'influence est d'autant plus grande qu'elle est fortifiée par des ressemblances plus considérables, et surtout par des ressemblances verbales, dans la limite, du moins, de mes expériences personnelles.

Les facteurs de variations agissent très inégalement dans les différentes personnes suivant leur caractère intellectuel, la nature de leur esprit. Et je considère même qu'il y a là des moyens précis pour reconnaître le degré de suggestibité des individus.

Voici un sujet, jeune femme, que je sais d'autre part être assez suggestible; or, après l'étude de 42 mots en série, sur 15 de ces mots représentés comme inducteurs, je rencontre 13 fois, c'est-à-dire, dans plus de la moitié des cas, une association enchaînant l'inducteur à un terme voisin dans les séries, 3 fois à un terme

contenu encore dans les séries, mais à une distance de plus de 4 termes intescalaires. (Il y avait sur les 16 associations 4 d'entre elles qui étaient identiques, le même inducteur ayant été placé à des situations différentes.)

Voici au contraire le sujet très introspectif dont j'ai déjà cité plusieurs associations; dans les mêmes conditions expérimentales, exactement, je n'ai trouvé qu'une seule association rapprochant ainsi deux termes voisins dans les séries deux termes presque identiques, verbalement (coussin et poussin). Et encore le sujet, aussitôt s'en aperçut et nota qu'ils avaient été liés à la suite. (Il avait fait une remarque analogue pour un mot présenté : *lèvre*; sans l'associer immédiatement à aucun autre, il répondit que c'était un mot déjà lu auparavant, à côté d'autres tels que *bouche*, *dent*, etc.) Or j'ai pu constater que ce sujet, très peu suggestible, avait au contraire une grande résistance intellectuelle, et même un certain esprit de contradiction; son esprit est pourrait-on dire très fermé et très intérieur, à l'inverse du précédent, très en dehors et très ouvert.

J'ai pu voir là combien ce procédé pouvait fournir de données précises et rapides sur la suggestibilité intellectuelle.

Dans les autres expériences faites sur les mêmes sujets j'ai pu constater de même que les coïncidences extérieures avaient plus d'action sur le premier et contribuaient bien davantage à faire varier les associations. Toutes les variations produites par ces facteurs instables ont, naturellement, une instabilité consécutive; ce sont des associations momentanées, passagères, qui ne se produisent qu'un jour, qu'une heure, qu'une minute. A un autre moment la même idée entraînera d'autres éléments, sous l'influence de préoccupations personnelles, ou d'autres influences également passagères. Chez les esprits légers on voit ainsi se succéder toutes sortes d'associations très différentes pour les mêmes termes; au contraire d'autres, pourvus d'une personnaliste accentuée, ont des associations toujours très analogues. Ce sujet, qui a, il y a peu de temps, vu une montre à sonnerie, répond au mot *montre* par le mot *sonnerie*; qui peu après répondra par le mot *heure*. Je crois inutile de donner de très nombreux exemples de ces variations dont on comprend aisément la nature.

Sur une dizaine de sujets pris dans un milieu intellectuel, je n'ai guère rencontré plus d'une fois sur 30, des associations produites par des facteurs passagers (en éliminant, et les expériences sur la suggestibilité d'une part, et, d'autre part, un sujet très suggestible).

Mais, bien que peu fréquentes, de telles associations, avec leurs

variations momentanées, de même que les influences des milieux, permettant des retours à des associations anciennes, compliquent la théorie, trop simple, de l'enchaînement associatif. On ne peut déjà expliquer qu'à la rigueur comment deux idées, semblables à des atomes crochus, s'attachent l'une à l'autre et s'attirent, s'entraînent dans la conscience. A vrai dire, on ne comprend pas bien alors pourquoi les associations ne sont pas plus réversibles qu'on ne le constate; car souvent, alors qu'un terme en attire constamment un second, le second n'attire pas le premier, mais un troisième. Dira-t-on que la chaîne suit un sens déterminé et ne revient pas en arrière? Mais on constate parfois des associations réversibles. Pourquoi ces associations renversées tantôt se présentent-elles, et tantôt ne se produisent-elles pas, c'est ce que la théorie a peine à expliquer clairement. Et, quand il s'agit de couples variables, il faut à l'*association* joindre la *dissociation*, correctif nécessaire, mis en lumière très postérieurement à l'établissement de la théorie; et alors on doit expliquer, non seulement que les termes se dissocient, mais peuvent se réassocier à nouveau, sans cependant qu'on puisse invoquer la production d'une association nouvelle comme s'il s'agissait de termes non encore associés. Encore une fois on peut comprendre, à la rigueur, les associations, dissociations, réassociations qui s'effectuent, mais les causes et le mécanisme de ces phénomènes nous échappent, et ce ne sont pas pourtant des points sans importance. Mais nous n'en avons pas fini avec les obscurités qui résultent de la théorie courante de l'association.

III. — De la complexité inhérente aux couples associatifs.

Au cours des expériences sur l'association des idées, on se trouve souvent en présence d'un phénomène, que l'on peut d'ailleurs constater sur soi-même pour peu que l'on essaie de servir de sujet d'expériences : soit lorsqu'on présente un terme inducteur, soit au cours d'une série libre de termes associés, le sujet hésite, non parce qu'il ne se présente pas à sa conscience d'idées associées, mais au contraire parce qu'il s'en présente trop : deux et parfois plusieurs idées ou images apparaissent simultanément à la conscience, et, ne pouvant être également exprimées, ne le sont également pas.

Donnons quelques exemples de ce phénomène, avant de l'approfondir davantage.

Les termes ambigus, à signification multiple prêtent évidemment à la production de cet embarras, mais ils ne le produisent pas exclusivement : un terme quelconque peut suffire.

Pour le mot *goutte* par exemple, on comprend qu'un médecin réponde, successivement, après une hésitation, *goutte d'eau* et *maladie*, tout en ayant eu simultanément deux idées ouvrant des voies associatives divergentes. Le même sujet au mot *pomme* associera d'ailleurs, simultanément aussi, l'image anatomique de la *pomme d'Adam*, et l'idée d'une *pomme à manger*.

Au terme ambigu *champ* un sujet répond, en pensant à la fois au terme campagne et au chant musical; et hésitant, au seuil des deux voies qui s'ouvrent, il cherche une précision qui lui permette d'embrancher automatiquement dans une direction déterminée.

Mais voici par exemple le terme *fumée* qui n'a rien en lui-même d'ambigu. Un sujet pense à la fois à trois choses, qui toutes ont un rapport avec la première idée : *pipe*, *canon* et *cheminée*. C'est d'ailleurs le troisième qui est seul énoncé; mais à une question sur l'hésitation remarquée, le sujet en donna comme raison cette existence embarrassante. Et souvent il se produit ainsi des rencontres de termes simultanément associés dont l'expérimentateur ne se doute pas, parce que le sujet fait un choix. Et, dans la réflexion courante on ne s'aperçoit pas soi-même la plupart du temps de ce phénomène qui est pourtant très fréquent. Et en effet, quand plusieurs idées apparaissent simultanément à la conscience, elles ne s'y trouvent nécessairement pas en pleine clarté, elles restent obscures, vagues, imprécises, et, si pour une raison ou pour une autre, elles ne sont pas affermies quelques instants devant la conscience, elles disparaissent de la mémoire.

Et, quand elles sont là, on a beaucoup plutôt le sentiment de leur présence que la connaissance nette de leur nature; or rien n'est plus fugace qu'un tel sentiment, indéfinissable en termes intellectuels et en expressions verbales; on ne se souvient même plus qu'on a été au seuil d'un carrefour de pensées différentes. Mais quand, déjà prévenu du fait par une interrogation immédiate des sujets, chaque fois qu'une hésitation précède une réponse (trahie souvent par des mouvements esquissés des lèvres pour la prononciation des mots qui ne sont pas exprimés entièrement), quand donc, ainsi prévenu, on réfléchit un peu sur ses associations personnelles provoquées par un autre expérimentateur, on constate et on comprend le phénomène.

Dans ces cas, il se produit un choix; loin de nous la pensée de prétendre que par là le mécanisme des associations de l'esprit échappe au déterminisme des lois de son activité; rien ne serait plus foncièrement inexact; mais les lois qui régissent ce choix, il est certain

que nous ne pouvons les trouver dans les lois classiques de l'association. Que, souvent, il n'y ait pas simultanéité absolue des idées nouvelles qui se présentent, et que, après une succession trop rapide pour que les éléments restent distincts (on sait que le temps psychique est environ d'un dixième de seconde), le dernier terme apparu, n'étant plus chassé, bousculé par un autre, devienne conscient et apparaisse alors comme terme associé au terme inducteur, cela, je le croirais très volontiers; mais cela ne suffit pas pour rendre satisfaisante la théorie courante.

Il ne s'agirait plus d'une chaîne associative, mais d'une trame complexe, s'étendant en tous sens, rayonnant, s'étoilant en diverses directions; mais alors quelle loi déterminera le sens tortueux dans lequel s'orientera une série d'associations conscientes qui, une fois réalisée, prend nécessairement un aspect unilinéaire. Si le choix est dû uniquement au retard plus ou moins grand des seconds termes des couples associatifs qui se rattachent à un inducteur unique, bivalent ou trivalent, si ce n'est plus, comment rendre compte de ces retards?

Il serait trop facile de répondre qu'il reste un élément d'indéterminateur; tout savant pris de court aurait autant le droit de le faire. Dira-t-on qu'il y a une influence de la volonté, un choix volontaire? Cela est vrai dans un grand nombre de cas; mais ce n'est pas une réponse; c'est reculer pour mieux sauter : pour fournir des lois adéquates de l'association des idées, cela nous apprend qu'il faut tenir compte des phénomènes volontaires eux-mêmes, et qu'ainsi au lieu de tracer dans la psychologie des compartiments étanches, il faut s'élever au-dessus des divisions méthodologiques, traditionnelles et arbitraires, pour atteindre les lois vivantes et réelles.

IV. — De l'inexistence du couple associatif.

Si l'on en reste encore, malgré toutes ces complications et ces lacunes, à la conception de la trame associative, on vient alors se heurter à l'obstacle tout à fait insurmontable pour la théorie de l'enchaînement.

Il arrive en effet que, dans une série libre d'associations, on ne puisse pas trouver de lien entre un terme et le terme suivant, et un examen un peu superficiel permettrait de conclure à l'existence d'une association libre, expression qui, à mon avis, sert à masquer l'incapacité où l'on est alors de déterminer les raisons d'apparition du terme nouveau. Or toutes les fois que j'ai constaté pareille

rupture j'ai pu remarquer et m'assurer qu'il s'agissait d'une association en retour avec des termes antérieurs de la série, ou avec le terme inducteur primitif.

Voici quelques exemples probants.

Dans une série d'associations, après les termes *fourmi* et *sable* apparaît le terme *papier*. Le sujet ignore absolument comment ce mot est venu. Or les termes cités en premier lieu terminaient, comme dans une impasse, une série de termes concernant une forêt, et qui se rattachait à un terme inducteur : *feuille*. A la répétition, faite négligemment, du mot initial : *feuille*, le sujet très spontanément s'écria qu'il comprenait : il avait associé *feuille de papier*. Ajoutons que quelques temps après, ce même sujet, pour le même inducteur, reprit une série identique qui se termina un peu différemment sur une particularisation (*Germaine-Amandes*), au bout de laquelle il entra dans une nouvelle série inaugurée par le terme *papier* (*encre*, etc.), avec conscience cette fois de la nature de l'association[1]. Voici, d'autre part, pour un petit nombre de termes, plusieurs méandres, plusieurs retours d'association caractéristique :

Arbre. Bois. Fontainebleau. Lierre. Hésitation à ce dernier terme : le sujet pense à du lierre de Fontainebleau, et à du lierre de Royan accompagné de bruyère. Cette dernière voie est suivie : *Bruyère-Royan.* Hésitation encore. Le sujet abandonne cette voie, et au terme lierre s'associe une idée nouvelle : il a collectionné diverses formes de feuilles de lierre au Muséum, d'où le terme : *Jardin des Plantes*, etc. Dans ces cas la pensée épuise pour ainsi dire une voie, s'arrête comme si la chaîne était interrompue (alors qu'à un autre moment les mêmes termes qui restent stériles provoqueront des associations) et reprend en se rattachant à une autre idée, à un point d'appui antérieur; la conception du couple associatif est décidément inadéquate; elle ne peut, pour en rendre compte, justifier ces sauts en arrière. A la rigueur, admettons, quoique ce soit bien difficile, qu'elle explique la trame rayonnante, le choix entre diverses directions qui s'ouvrent autour d'un terme actuel et présent; elle est en tout cas incapable de rendre compte de ce phénomène indéniable qui brise la chaîne à un de ces termes conscients, et rattache une trame nouvelle à un terme antérieur, terme qui pour la conscience a disparu, est le plus souvent oublié.

Or ces ruptures, ces ressauts de la pensée n'échappent pas à toute loi et à toute détermination, mais ils échappent aux lois

1. Il est possible que la première expérience ait influencé la seconde bien que, à des mois d'intervalle, le sujet m'eût paru avoir perdu le souvenir de la nature des expériences antérieures.

traditionnelles, à la conception courante de l'association des idées, et cela, c'est la condamnation de cette théorie et de ces lois auxquelles il faut évidemment substituer des notions nouvelles plus adéquates et plus maniables, capables de soumettre à leur cadre défini tous les phénomènes actuellement connus de l'activité associative de l'esprit[1].

*
* *

Quelle peut être cette théorie adéquate, c'est ce que je vais tâcher d'établir maintenant; il ne s'agit certes pas de prétendre atteindre la nature en soi des opérations de l'esprit, car là autant qu'ailleurs, si ce n'est plus qu'ailleurs, l'absolu nous échappe irrémédiablement. Mais on peut atteindre une vérité progressive, et faire un pas en avant dans l'adéquation de la connaissance, c'est-à-dire du langage et de l'hypothèse, aux faits scientifiquement déterminés, de plus en plus nombreux, de plus en plus complexes. Et c'est un véritable progrès scientifique que de s'exprimer avec plus d'exactitude. A d'autres le soin d'embrouiller et de compliquer leur langage avec espoir de copier ainsi la réalité profonde des choses en soi; nous nous tiendrions pour entièrement satisfaits si nous pouvions traduire, d'une façon provisoire, évidemment, mais dans un langage clair et précis, la multiplicité des phénomènes.

Cet essai s'attachera à la détermination de ces deux points principaux : 1° la nature et le mécanisme; 2° les lois des phénomènes d'association.

1°) *La nature et le mécanisme des phénomènes d'association.* — Quand l'idée d'arbre se présente à un esprit, on ne peut savoir quelle idée se présentera à sa suite; cependant, si l'on connaît les préoccupations générales de cet esprit et les influences immédiates qui viennent de se produire, on pourra, à moins d'accident imprévu, déterminer tout au moins la direction dans laquelle va s'orienter le cours des idées de la personne en question. La personne elle-même, dans le détail, ne pourrait souvent pas dire, avant qu'une association se présente, de quelle nature elle sera, à moins de réfléchir assez longtemps pour attendre l'apparition de l'association, tout en se persuadant qu'elle n'a fait que prévoir un phénomène futur.

Cela implique bien que les associations ne vont pas se faire entre

1. C'est ainsi que les lois qui régiraient l'activité intellectuelle étudiée par M. Lapie (*Revue philosophique*. Février 1901) n'auront pas à se différencier des lois de l'association qui paraîtraient à M. Lapie ne concerner que des phénomènes passifs.



des chaînons soudés l'un à l'autre. Mais cela implique-t-il indétermination dans les phénomènes associatifs? Certes non.

En mettant à part les cas où un terme se lie à un autre terme par un automatisme inférieur, une habitude qui en vient à échapper à la conscience [1], — et nous avons vu que ces cas ne peuvent se transformer en lois générales de l'association normale, complexe, des idées, — pour qu'une association soit déterminée, il ne suffit pas d'un terme déterminant : un terme quelconque, image ou idée, et surtout idée, peut ouvrir des directions absolument différentes. Qu'est-ce donc qui déterminera telle ou telle direction? Ce sont d'autres facteurs, que peuvent ignorer des observateurs extérieurs, et même le sujet en l'esprit duquel les phénomènes se passent, d'où la difficulté de prévoir. L'indétermination n'est qu'apparente, il doit y avoir détermination réelle et profonde; mais, pour atteindre cette détermination, il ne faut plus se contenter des facteurs de la chaîne unilinéaire de l'ancienne conception associative, il faut faire appel à une réalité plus complexe, et à un déterminisme plus rigoureux et plus exact.

Si je considère un paysage dont j'admire la beauté ou si je viens de faire des classifications botaniques, ou si je me suis préoccupé de questions de charpentage, l'idée d'arbre va lancer mon esprit dans une direction artistique, scientifique, ou industrielle. Mais ce n'est pas l'idée d'arbre toute seule qui provoque ces associations; souvent même ce ne sera pas essentiellement elle, quand elle s'intégrera dans un cours de pensées qui évolue et se développe sous l'influence de déterminations antérieures.

D'autres facteurs agissent, facteurs passés ou facteurs actuels : les facteurs actuels peuvent être l'ensemble des états mentaux qui ne manquent pas d'exister à chaque moment de notre moi, sensations, images, impressions cœnesthésiques, tous les échos de l'influence des circonstances extérieures et organiques de ce moment : les facteurs passés, ce sont toutes les idées qui viennent de traverser la conscience et ont exercé une influence determinative sur le cours actuel des pensées, et ce sont tous les facteurs aussi qui sont passés par la conscience, mais qui demeurent et continuent d'agir subconsciemment, avec moins de netteté peut-être, mais encore avec force. Et parfois ces influences subconscientes ne sont jamais venues jusqu'au seuil de la conscience préoccupée, mais leur présence n'est pas sans agir sur les opérations de l'esprit. Cela se passe

1. Telles sont les associations du réflexe. J'ai connu un aliéné qui associait à propos d'un mot quelconque un cercle figé, toujours le même, de mots associés, en nombre très restreint.

constamment chez l'homme normal, cela se passe davantage encore dans les rêveries où les influences subconscientes peuvent être la source de bien des incohérences, et je dirai moi-même que dans le rêve c'est là encore que se trouvera la clef du mécanisme associatif que l'on a souvent considéré comme anormal, parce qu'on avait la conception la plus fausse de l'association normale. Enfin, dans l'exagération pathologique, l'analyse magistrale de M. Janet nous montre l'énorme influence des idées fixes subconscientes sur la pensée de ces malades.

Dans tous les cas la nature des phénomènes d'association est la même : il n'y a pas enchaînement d'états de conscience; il y a *attraction* d'états par un groupe d'états conscients ou subconscients et dont les influences rayonnantes se renforçant dans une direction donnée amènent à la conscience des nouveaux groupements déterminés.

On distingue la synthèse et l'association; on veut parfois ramener la synthèse à l'association; il faut avant tout ramener l'association au mécanisme de la synthèse : tout se passe comme si les états qui existent dans la conscience allaient s'agréger un nouvel état. Mais pourquoi se produit-il alors une apparence discursive, avec l'apparition d'un terme qui laisse place à un autre, puis à un autre, etc.? Pourquoi cette action synthétique donne-t-elle naissance à cette dispersion? N'y a-t-il pas là contradiction? Je crois que cette opposition peut être résolue; mais auparavant il sera bon de montrer avec plus de détails la nature et le mécanisme du phénomène tel qu'on peut ainsi le comprendre.

Tout d'abord quels sont les états qui déterminent l'attraction d'un état nouveau? Il y a lieu de distinguer les états isolés, les images, les sensations, ne formant que des groupements par juxtaposition, puis les éléments de plus en plus complexes, jusqu'aux idées, formant des synthèses, des systèmes. Une idée agit non pas seulement en tant qu'image verbale, substitut de quelque groupement plus complexe, mais en tant qu'ensemble d'états mentaux plus simples pouvant ouvrir des directions très différentes. Une idée n'agit pas comme une image, car son attraction rayonne dans plus de directions. C'est une hydre. Mais il faudra qu'une des directions soit plus forte, soit renforcée par d'autres états et d'autres groupements pour prédominer. Au cours d'une conversation, suivant sa place dans une phrase, suivant les idées environnantes, telle ou telle idée n'agira pas de la même façon, dans le même sens; elle n'aura pas la même signification, ce qui veut dire qu'elle provoquera, si on suit la direction qui s'ouvre, des associations de

telle ou de telle autre nature. Le problème des idées générales ne fait qu'un, au fond, avec celui de l'association.

Mais il y a un système, une synthèse qui préside à tout, et qui comprend tout, avec plus ou moins de cohésion, c'est la synthèse personnelle que nous verrons parfois intervenir.

Ceci étant posé, on voit facilement, sans qu'il soit besoin d'insister beaucoup, comment se résolvent toutes les difficultés que nous avons élevées contre la théorie de l'enchaînement.

Si les associations pour un même terme varient avec les individus, les moments, les milieux, c'est que, s'il y avait dans tous les cas un facteur identique, les autres facteurs n'étaient plus les mêmes : les différences individuelles, les préoccupations professionnelles d'une part, les changements survenus dans la synthèse personnelle, d'autre part, l'influence des modifications des facteurs environnants en troisième lieu, voilà les motifs très nettement explicatifs de la nature variable des associations.

Il y a, avons-nous remarqué, une certaine diffusion de certains états mentaux qu'on ne peut clairement définir : ce sont des groupements peu cohérents, ou des états que l'attraction, insuffisante, n'attire pas toujours en pleine lumière de la conscience, parce que le cours des pensées se précipite, et se hâte trop, dans des sens parfois très contournés.

Nous avons noté des retours d'association qui, sans plus tenir compte des termes antécédents, se ralliaient à des termes antérieurs plus ou moins lointains : c'est que ces derniers termes restaient sous-jacents dans la subconscience; il a suffi de la grande faiblesse de l'attraction exercée par un terme de la série pour que ce terme ancien en apparence, mais actuel en réalité, exerce à nouveau son influence dans une direction déterminée par d'autres facteurs concomitants. Parfois le terme est même maintenu présent à la conscience pendant le cours des associations dérivées qui continuent à rouler dans son orbite; il est agrégé au moi et peut constituer un élément important de la synthèse personnelle à ce moment.

Enfin nous avons remarqué qu'il se produisait des hésitations au seuil de plusieurs directions différentes de pensées : c'est dans ce cas une absence de détermination, on plutôt une détermination à peu près égale de deux ou plusieurs courants possibles d'idées. Et alors l'esprit, comme l'âne de Buridan, hésite et s'arrête. Puis en général le moi choisit, c'est-à-dire qu'un petit travail subconscient s'est fait, en général, dans la synthèse personnelle, et a déterminé l'intervention d'un facteur, si petit soit-il, dans un sens ou dans l'autre : l'arrêt de la pensée sur un point n'est pas en effet l'arrêt

de toute modification psychologique. L'esprit a conscience alors du choix parce que l'impulsion n'est pas venue d'états antérieurs à lui-même, mais des éléments qui le composent, et l'influence de la synthèse personnelle, c'est la volonté en tant qu'elle s'exerce sur le cours des pensées, sur les opérations de l'esprit. Cette forme de la volonté rentre elle-même dans les lois de l'association des idées dont elle n'est qu'un cas particulier.

Et maintenant nous pouvons comprendre ce qui produit l'apparence discursive de l'association, et, au fond, de toute pensée consciente, car le champ de la conscience est trop limité pour que des groupements synthétiques puissent y prendre également place en pleine clarté. Sous l'influence de facteurs déterminants plus ou moins nombreux, un état apparaît à la conscience; mais, parmi les éléments présents qu'il rencontre, certains le repoussent et peuvent empêcher une agrégation définitive; et s'ils le repoussent, c'est en tant qu'ils attirent d'autres états qui tendent aussi à venir à la conscience incapable de recevoir en son sein tant d'éléments juxtaposés. Et, d'autre part, le nouvel élément agit aussi comme facteur nouveau et détermine le renforcement de telle ou telle orientation, d'où résulte l'attraction d'un état nouveau, la force qu'il exerce se composant avec les autres pour donner une résultante différente. Enfin les termes nouveaux, en apparaissant, doivent éliminer, faire reculer des termes antérieurs; et ainsi se continuent tous les courants, non seulement dans la conscience, mais encore dans les domaines subconscients où ils se prolongent[1], tout en cherchant la position d'équilibre synthétique qu'ils n'atteignent jamais complètement; il n'y a pas d'immobilité dans l'esprit; mais évidemment, moins les synthèses ont de place, et plus les courants deviennent nombreux, plus ils deviennent rapides, jusqu'à fournir l'automatisme inférieur qui ressemble à l'enchaînement de l'ancienne théorie associative.

Il y a là un moyen de se représenter les associations comme des résultantes d'affinités qui s'exercent entre les états de conscience; et nous n'avons pas eu de peine à montrer combien ce langage était plus adéquat aux faits d'observation.

1. Les associations subconscientes ne peuvent pas plus être niées que les associations médiates. Bien des réflexes sont-ils autre chose? Il m'est arrivé, en copiant une phrase que je lisais mentalement, de lire (langage intérieur verbo-moteur) : « je vais la voir », et je m'aperçois ensuite que sur le papier ma main a écrit : « je la vais voir »; je corrige, mais, pris d'un scrupule, je vérifie : il y avait bien « je la vais voir ». L'association subconsciente de l'écriture était exacte, et c'était mon association consciente entre les images visuelles et les images verbo-motrices qui était erronée.



2° *Des lois qui régissent les phénomènes associatifs.* — Pour ce qui est des lois de l'association, il y a lieu d'être très prudent : ces lois seront évidemment plus complexes que celles qui sont couramment considérées comme des lois associatives; mais elles auront une portée plus générale, car leur domaine s'étendra aux opérations des idées générales et aux phénomènes volontaires, à toute la pensée au fond.

Tout d'abord on pourrait déterminer des lois quantitatives; mais c'est une œuvre bien difficile et les parallélogrammes des forces attractives des états de conscience semblent devoir, provisoirement au moins, rester purement théoriques et hypothétiques; nous n'avons pas d'unités de mesure, ni de méthodes précises pour des déterminations si délicates, et où les éléments de mesures échappent la plupart du temps à l'observateur et même au sujet. Mais on peut cependant constater et établir que des états isolés, simples sensations ou images, exercent une attraction évidemment moins forte que celle que peuvent exercer des idées. En effet, on constate dans les associations et les pensées la faible part d'images telles que les images olfactives ou gustatives qui existent pourtant (des rêves, des cas anormaux peuvent le manifester), mais s'associent difficilement, ne s'agrègent guère aux synthèses de la pensée. C'est que les attractions des éléments intellectuels, des idées, comprennent une certaine convergence d'attractions, dues aux états subconscients du groupement que symbolise pratiquement à la conscience une image visible, auditive ou motrice, verbale ou autre. Plus un système est cohérent, plus cette attraction convergera dans une direction à peu près identique, plus cette attraction sera puissante. Ainsi on peut admettre que la valeur des attractions sera proportionnelle au nombre et à la convergence de direction des forces diverses. Cela équivaut psychologiquement au théorème mécanique du parallélogramme des forces, mais il n'y a évidemment qu'une approximation anticipée sans vérification numérique possible.

Cependant les faits s'accordent avec cette manière de voir dans tout le domaine où ces lois peuvent s'appliquer. Un homme maître de ses idées aura une synthèse personnelle riche et cohérente, par polarisation autour d'idées systématisées, et sa volonté ne se dispersera pas avec une égale faiblesse, mais concentrera sa puissance; inversement la suggestibilité des esprits incertains dépourvus d'un système prédominant, d'unité de direction, manifestera la faiblesse d'attraction propre de leur synthèse personnelle.

Pour ce qui est des lois qualitatives, le détail semble nous échapper bien plus encore : dire que tels facteurs exercent sur un état une

attraction en tant que cet état est susceptible de former avec eux un système cohérent, ce n'est guère qu'exprimer le fait de l'attraction, d'en indiquer la nature, mais cela ne rend pas compte du pourquoi du mécanisme, cela ne donne pas les raisons des attractions particulières et cela ne fournirait aucun moyen de prévoir, ce qui est sans aucun doute le but de la loi.

Peut-être vaudrait-il mieux penser que les groupements agissent en tant qu'ils sont composés d'éléments plus simples, et que ce sont les attractions élémentaires des états simples dont il faut donner la loi. Alors on pourrait, en analysant les donnés, ramener le détail des faits d'association, à quelque complexité soient-ils parvenus, à une loi au fond très générale et très simple. *Deux états qui ont coexisté dans la conscience de manière à former deux parties d'un même groupement systématique tendent à s'attirer, de manière à former un groupement analogue avec d'autant plus de force que le premier groupement était plus cohérent et qu'ils ont été plus souvent réunis dans un même système.*

Il n'y a pas là simple contiguïté, il y a système et synthèse, et alors le critérium qui permet de déterminer si deux états peuvent ou non former un système (deux états simples, car pour les états complexes, il faut tenir compte des oppositions partielles du détail des groupements), c'est l'existence, qui a pu être fortuite, du premier groupement. Au fond, tout se ramènerait à l'union dans la synthèse personnelle, dans le moi, des sensations diverses qui lui sont d'abord apparues, reproduction du double système formé du monde extérieur, et de l'organisme, avant la formation des premières syntèses partielles, c'est-à-dire les perceptions.

Si on analysait à fond les associations données, on arriverait, à mon avis, en dernier lieu à des sensations originairement groupées en une synthèse d'un moment psychologique.

Mais je ne procéderai pas à une telle analyse. En effet la subtilité permet trop facilement en matière aussi délicate d'arriver au but voulu, pour que ce résultat puisse rien prouver : d'y être parvenu, cela ne me paraît pas à moi-même une confirmation valable de l'hypothèse. A plus forte raison pourrait-on m'accuser de sophismes. Et d'autre part je considère qu'il y a là un point trop difficile et trop douteux pour avoir l'air de l'intégrer à toute force au reste de la théorie. Le sort de telle ou telle loi qualitative n'a rien à voir avec le langage général que j'ai cru qui pouvait être substitué au langage courant pour se rapprocher des faits et obtenir une adéquation suffisante. J'ai fait un effort dans cette voie et j'ai tâché d'exprimer le plus exactement possible les faits réels qui se passent

dans l'esprit : le détail des lois et de l'origine des phénomènes ne me paraît pas atteint de façon, même provisoirement, satisfaisante.

Mais quant à l'hypothèse générale qui unifie dans une opération commune toute l'échelle des catégories de pensées, elle me semble avoir un caractère utile aux progrès des recherches expérimentales dans ces voies, et c'est pourquoi je me suis permis de l'exposer.

En tout cas, et là je crois avoir entièrement raison, on ne peut plus se contenter des conceptions classiques relatives à l'association des idées, et il faut substituer aux vieux cadres une enveloppe plus souple qui soit capable de mouler avec plus d'exactitude le détail des phénomènes que l'on peut observer dans la psychologie de l'esprit humain [1].

HENRI PIÉRON.

APPENDICE.

Voici quelques renseignements sur mes expériences [2] :

Mon but était de me rendre compte, grâce à de nombreux tâtonnements, des diverses influences perturbatrices pouvant s'exercer sur les associations expérimentales. Aussi ai-je employé des sujets différents, que j'ai étudiés dans des milieux différents, à diverses époques, dans des conditions variables. Ces résultats, destinés à préparer une méthode stricte d'étude, n'ont donc pas de valeur pour ce qui est de l'examen individuel des divers sujets en ce qui concerne l'association des idées.

Mes sujets principaux ont été au nombre de 12, 3 jeunes filles (de 12 à 22 ans), 2 femmes (de 28 et 50 ans), et 7 hommes (de 25 à 52 ans), dont deux médecins, un physiologiste, un étudiant, un écolier, et deux hommes d'intellectualité moyenne; ces sujets étaient inégalement bien connus.

Les expériences peuvent être divisées en deux groupes généraux.

D'une part, je présentais un sujet un mot inducteur (que je prononçais à raison de trois syllabes à la seconde) en lui demandant de répondre aussitôt par la première expression qui lui viendrait à l'esprit, et que je notais aussitôt. J'employais des mots très différents, de toute espèce et de toute longueur. Mes séries étaient en nombre variable (de 10 à 50 termes).

1. Wundt signale dans sa *Völkerpsychologie*, à propos du langage, la complexité des facteurs associatifs à cause de ce qu'il appelle les *Nebenwirkungen*, mais il n'a pas donné à sa théorie fort intéressante une extension qui permette d'y faire rentrer les associations qu'il étudie dans ses « Grundzüge der Physiologischen Psychologie ».

2. On trouverait d'ailleurs dans une autre matière, dans les expériences remarquables de M. Bourdon, par exemple, tous les éléments d'une étude analogue.

D'autre part, je prononçais au sujet de la même manière un terme unique, en lui demandant de m'exprimer au fur et à mesure tout ce qui se présenterait à son esprit, aussitôt et sans changement. Je l'arrêtais au bout d'un temps qui a varié dans mes expériences de quinze secondes à une minute; j'écrivais très rapidement et textuellement les paroles prononcées par le sujet.

Après toutes mes expériences j'interrogeais longuement le sujet[1], et en particulier sur la nature des liens qui réunissaient ses diverses associations (ce que je demandai parfois aussitôt après l'énonciation d'un terme).

Tantôt je laissais le sujet se mettre comme il le voulait, tantôt je lui imposais une situation déterminée et lui bandais les yeux (ce qui empêche en général la description des objets environnants).

J'ai donc multiplié les facteurs de variation, et j'ai pu ainsi faire approximativement la part des influences principales qui se manifestaient.

J'ai classé les diverses associations rencontrées au moyen d'une méthode qui m'est propre et que j'ai exposée déjà ailleurs; elle est destinée à mettre en lumière les caractères prédominants de la pensée individuelle : voici les bases de cette classification :

Il y a lieu d'abord de distinguer les associations intellectuelles, idéiques, et les associations imaginelles, sensorielles.

Les associations imaginelles sont homosensorielles (images appartenant au même sens) ou hétérosensorielles (sens différents). Dans les deux cas les associations sont identiques (c'est, comme A. homosensorielle, le calembour par exemple; comme A. hétérosensorielle, par exemple, la transposition en image visuelle, d'une perception verbale auditive, etc.) ou semblables (comme A. homosensorielles, les homonymies partielles, rimes, etc.; comme A. hétérosensorielles, la transposition, en image visuelle d'une image auditive semblable, comme d'une rime, etc.).

Les associations idéiques peuvent se diviser en associations suggérées ou spontanées (correspondant à peu près aux A. externes et internes, plus ambiguës).

Les associations suggérées sont celles qui sont dues à la contiguité, à une réunion accidentelle dans une même perception ou dans une même série de perceptions. Ce seraient ces associations inférieures en tant que, suivant les termes de M. Ribot, « relativement passives, reproduction de l'ordre du monde extérieur ».

Les associations suggérées et spontanées se divisent également en 2 groupes de 3 grandes catégories : elles sont discursives, analytiques ou synthétiques; indifférentes, abstraites ou concrètes. Les associations discursives, coordonnées, vont de partie à partie, d'élément à élément d'un même composé, de contenu à contenu d'un même conte-

1. Il faut en effet se défier des automatismes superficiels, comme M. Binet l'a toujours très justement soutenu, et l'interrogation des sujets est nécessaire.

nant, de produit à produit d'un même producteur (ou d'effet à effet d'une même cause), de producteur à producteur d'un même produit (ou de cause à cause d'un même effet), de facteur à facteur d'une même fonction, de fonction à fonction d'un même facteur, de synonyme à synonyme.

Les associations analytiques sont du tout (inducteur) à partie (induite), de contenant à contenu, de composé à élément, de produit à producteur, de fonction à facteur, d'effet à cause.

Les associations synthétiques sont exactement inverses des précédentes.

Les associations abstraites sont généralisantes, et vont d'un terme à un terme plus général et plus abstrait qui contient le premier.

Inversement les associations concrètes sont particularisantes et vont d'un terme à un terme plus concret, plus particulier, contenu dans le premier, ou à un qualificatif déterminant qui particularise le premier.

Les associations indifférentes vont d'un terme à un autre sur le même plan d'abstraction et de particularité[1].

Cette classification m'a toujours permis de comprendre toutes les associations que j'ai rencontrées, trop complexes pour rentrer dans le vieux cadre des lois de contiguïté, ressemblance et contraste, qui, devant les faits, ne peuvent demeurer debout.

H. P.

1. Voici le tableau de classification.

Associations.		
I. Imaginelles.		II. Idéiques.
1. Homosensorielles	2. Hétérosensorielles	1. Suggérées 2. Spontanées.
a, identiques *b*, semblables	*a*, identiques *b*, semblables.	A. — *a*, Discursives ; *b*, analytiques ; *c*, synthétiques. B. — *a'*, indifférentes, *b'*, concrètes ; *c'* abstraites.

NOTES ET OBSERVATIONS

DE LA CONSCIENCE DES AGONISANTS

J'ai entrepris depuis bien des années des recherches expérimentales sur la psychophysiologie de la mort et dépouillant, il y a quelque temps, mes observations et voulant analyser les graphiques pris, je me suis souvenu d'une vieille observation, curieuse par sa manière d'être et particulièrement intéressante à cause de la précision avec laquelle elle a été prise. Le hasard m'avait facilité une documentation assez rigoureuse et il faut prendre l'habitude de s'incliner devant ce grand expérimentateur, quand on attaque des sujets aussi complexes et insaisissables que celui de la psychologie des mourants et des agonisants.

Je me contenterai, cette fois-ci, de donner cette observation, qui me semble d'autant plus importante, que les dernières recherches physiologiques sur la réviviscence du cœur peuvent, dans une certaine mesure, faciliter l'interprétation des données expérimentales.

Il s'agissait d'un sujet femme, D., âgée d'environ trente-cinq ans et atteinte de crises épileptiques. Elle fut internée à plusieurs reprises dans des asiles d'aliénés et, à l'époque où nous avons pu l'examiner, vers 1899, elle présentait un état particulier de débilité mentale, caractérisé par une espèce d'émotivité exagérée, avec des troubles psychologiques accentués après certains accès épileptiques. Le nombre des vertiges avait augmenté sensiblement et le traitement bromuré paraissait inefficace. La malade gardait néanmoins une intelligence assez limpide et, entre temps, elle avait une pensée tout à fait normale. Je visitais assez souvent le dortoir où elle se trouvait et à plusieurs reprises j'ai fait des expériences, soit à l'aide des *mentales-tests*, soit avec des appareils physiologiques. J'avais enregistré le tremblement musculaire de ses bras et de ses lèvres, de même que tous les phénomènes vaso-moteurs susceptibles d'être enregistrés avant, pendant, et après ses crises et ses vertiges épileptiques.

Au printemps de 1900 des phénomènes de cachexie accompagnés d'une faiblesse générale obligèrent le médecin de l'aliter. Pendant les derniers temps on relève à l'auscultation des poumons quelques signes stéthoscopiques pathologiques, mais bien légers. Les crises augmen-

taient et l'état somatique du sujet baissait sensiblement. Bientôt elle nous fut signalée par l'infirmière comme mourante. Nous l'examinâmes à plusieurs reprises : l'état mental était excellent, malgré la présence pourtant passagère des phénomènes dyspnéiques; les courbes pneumographiques et vaso-motrices prises indiquèrent seulement les mêmes signes que dans ses précédents accès et vertiges épileptiques. Les vaso-moteurs présentaient pourtant les réactions nettes des agonisants, que j'ai pu observer chez tous les mourants et sur lesquelles je reviendrai dans un autre travail.

Le dernier matin, quand je l'ai examinée et quand j'ai essayé de causer avec elle, comme d'habitude, j'ai remarqué que les phénomènes dyspnéiques réapparaissaient de plus en plus avec violence et que les crises étaient longues; la sueur coulait abondamment et la mimique de la malade réagissait difficilement, ou en tout cas avec une lenteur bien sensible. Elle était pourtant loin d'être cru perdue; nous comptions sur des phénomènes de cachexie passagers sans toutefois penser à sa mort. La baisse de la pression sanguine nous paraissait toutefois bien étrange.

Quand elle fut plus calme je la priais de me laisser prendre son pouls radial, sa respiration et son cœur; comme elle était maigre, le cardiogramme était facilement enregistrable et j'avais pris jadis des tracés cardiographiques d'une précision enviable.

Pendant que j'observais le cylindre enregistreur de Marey, la malade eut brusquement des accès d'épilepsie à peine visibles, accompagnés de crises de dyspnée; les convulsions prirent subitement l'aspect des convulsions cloniques significatifs des épileptiques mourants, les lèvres se cyanosèrent rapidement et la malade succomba au bout de vingt minutes. Nous pûmes à peine enregistrer la dernière expiration; elle fut longue et violente : elle était la dernière étape d'un cyclone de phénomènes dyspnéiques, qui s'étaient succédés vertigineusement.

Le cœur ne battait plus, les fibres musculaires devenaient de plus en plus flasques et sensibles, les appareils enregistreurs traçaient sur le cylindre une ligne blanche droite destinée à se prolonger à l'infini.

La malade D. avait eu, parait-il, selon les affirmations de l'infirmière et des autres malades, pendant qu'elle était dans la salle commune, des syncopes répétées, et c'était à la suite de ses syncopes qu'elle a été isolée dans une chambre.

Telle est l'histoire rapide de la mort de cette malade. L'importance de cette observation réside pourtant ailleurs que dans l'exposition documentaire de sa mort.

La malade était intimement liée avec une autre, une camarade d'asile qui la soignait avec les infirmières, et qui, par tendresse, s'était attachée sensiblement à elle. Plus âgée que notre malade, sa camarade lui prodiguait toute son attention; ceux qui connaissent intimement l'atmosphère des hôpitaux et des asiles peuvent comprendre les liens et l'étrange solidité des sympathies qui naissent dans ces atmosphères

de malaises, dissipées par les respirations étouffées des agonisants ou par les cris joyeux des délirants.

Préoccupé par l'importance et le rôle des sensations auditives subconscientes dans le sommeil, j'avais songé à l'examen chez les mourantes et souvent j'ai pu assister à des résultats curieux et saisissants.

La preuve de la mort était pour ainsi dire cliniquement et scientifiquement faite; le cœur ne battait plus, la respiration avait cessé avec le dernier spasme vital et le facies ne mettait guère en doute la possibilité d'une syncope quelconque. J'instituai alors l'expérience suivante : j'appliquai sur les paupières de la malade un petit fil en soie, qui était mis en rapport avec un levier extrêmement léger, qui frottait délicatement le papier noirci du cylindre de Marey.

Tous les autres appareils étaient en place : le cardiographe, le sphygmographe, le pneumographe et le pléthysmographe. Montre en main, il s'était passé depuis le dernier soupir, le dernier mouvement enregistrable, quatre minutes et trente-trois secondes. L'auscultation du cœur n'avait rien révélé de plus.

Nous criâmes aussi fortement que nous pûmes dans l'oreille : l'infirmière du service, moi-même, une seconde infirmière, nous ne remarquâmes rien. Mais lorsque la malade K. cria à son tour dans l'oreille, à notre très grande surprise, nous vîmes quelques légers tremblements des paupières, tremblements enregistrés également par le levier inscripteur. L'amie prononce son nom quatre fois de suite et toutes les quatre fois nous pûmes remarquer ces tremblements fibrillaires des paupières : ces tremblements étaient tellement visibles qu'ils furent remarqués même par les infirmières et par ceux qui assistèrent à cette expérience. J'ai cru que nous étions en face d'une syncope : nous pratiquâmes la traction rythmique de la langue pendant plus de deux heures, nous fîmes la respiration thoracique et les contractions rythmées et synchrones des bras avec les mouvements respiratoires, mais nous ne pûmes rien constater. Il ne s'agissait donc pas d'une syncope. L'injection de l'éther nous donne encore une fois, mais une seule fois, l'insaisissable surprise de constater, à l'appel de la voix amie, un bien minuscule tremblement des paupières. — Sept minutes après les tremblements ne purent être enregistrés et les cris les plus intenses ne purent nous donner cette *observation*, ou l'*illusion* de cette observation précise.

Cette observation était familière dans le milieu du Laboratoire de psychologie expérimentale des Hautes-Études de l'asile et Villejuif et tous ceux qui fréquentaient le Laboratoire avaient entendu parler d'elle. Elle est donc antérieure aux récentes recherches sur la reviviscence du cœur après la mort, phénomènes desquels je rapprocherai cette reviviscence des réflexes conscients. Le hasard ne m'a pas fourni une autre observation aussi précise que celle-là, mais j'ai souvent remarqué l'association intime entre les sensations auditives et les

tremblements des paupières chez un grand nombre d'agonisants. C'est une association réflexe particulièrement curieuse à étudier dans le sommeil et dans le coma des épileptiques. Je reviendrai sous peu sur ces points.

Telle est mon observation ; je ne peux tirer aucune conclusion et je me garderai bien de le faire. J'étais enclin à douter, au commencement, de mes propres faits, mais il m'est impossible de croire qu'il s'agit de l'enregistrement d'une erreur, quand, cinq fois, la même réaction a été observée et seulement à l'appel de la voix d'une personne amie et intimement connue, tandis qu'elle n'avait lieu pour aucune autre excitation auditive. Ai-je enregistré une illusion expérimentale, une de ces douces illusions systématiques dont nous ignorons souvent le mécanisme? Ai-je mal expérimenté? Ai-je été le jouet d'une hallucination auditive et visuelle collective? Ai-je subi l'influence des données *a priori*? Je n'en sais rien au juste, tout en ayant la conviction d'avoir pris toutes les conditions expérimentales les plus rigoureuses pour constater un fait.

Je ne me permets donc pas de tirer aucune conclusion; je soumets cette observation aux critiques des observateurs de mourants et d'agonisants, me contentant de la donner à titre de documentation.

N. VASCHIDE.

REVUE CRITIQUE

VERS LE POSITIVISME ABSOLU PAR L'IDÉALISME, DE L. WEBER

M. Weber[1] publiait il y a quelques mois dans cette *Revue* même une analyse du livre de M. Henri Poincaré : *la Science et l'Hypothèse*; il terminait son compte rendu par ces lignes qui ont peut-être frappé quelques-uns de nos lecteurs : « Ce n'est pas sur le terrain de la psychologie ou de la logique des sciences où l'auteur s'est placé, que le problème de la possibilité de la science peut être posé. Il est métaphysique au premier chef. Et c'est par une autre méthode et en partant d'autres principes qu'on le résoudra, c'est-à-dire qu'on lui donnera sa véritable signification. Mais, bien qu'elles se terminent ici par un *ignorabimus*, et précisément pour cette raison, les savantes discussions de M. Poincaré, faites au strict point de vue du savoir positif, ont le grand mérite de montrer positivement la nécessité de ce problème ultime et l'impossibité, pour une logique qui ne serait pas la logique intégrale, pour une philosophie qui ne serait pas philosophie première, de la résoudre autrement que par l'agnosticisme. » Ces lignes sont la meilleure introduction au livre où M. Weber expose cette philosophie première, qui est une métaphysique positive et une logique intégrale. Il n'est pourtant pas défendu de penser que chez quelques esprits elles auront soulevé autant d'inquiétude que de curiosité : cette philosophie première ne serait-elle pas un retour aux anciennes ontologies, une survivance de l'âge métaphysique? Non seulement la dédicace de l'ouvrage que M. Ribot a bien voulu accepter, mais le caractère et la compétence de l'auteur feront évanouir ces craintes. M. Weber est admirablement au courant comme savant d'abord et comme philosophe ensuite. Il sait ce qui a été dans l'un et dans l'autre domaine de la pensée; il sait aussi ce qui est. Ceux qui voudront bien renoncer pour un temps à leurs préjugés — partis pris politiques ou religieux, habitudes professionnelles de savants spécialisés — qui laisseront de côté la conception de la *philosophie-opinion* où se complaît notre paresse intellectuelle, pourront en sui-

1. Louis Weber, *Vers le positivisme absolu par l'idéalisme*. 1 vol. 396 p. in-8° de la *Bibliothèque de philosophie contemporaine*, Paris, Alcan, 1903.

vant M. Weber s'initier à l'état actuel de la philosophie. Non que cet ouvrage soit un ouvrage élémentaire ou à aucun degré un livre d'introduction. La dialectique en est abstraite; elle n'est pas continue. M. Weber s'installe sur les sommets, et de là il juge soit les systèmes d'idées soit l'enchaînement des faits. Quelquefois même le développement consiste dans la répétition d'affirmations qui tout d'un coup s'éclairent d'une lumière nouvelle par une réflexion concrète, par un retour sur une thèse déjà indiquée. Il y a dans ce livre des escarpements presque à pic, puis des courbes plus douces qui nous ramènent aux plateaux que d'abord nous avions gravis d'une haleine. Mais partout le guide est également sûr, portout les idées ont la même richesse et la même puissance d'horizon. Partout éclate ce « véritable esprit métaphysique » qui, suivant la formule même de M. Weber, « est à l'esprit scientifique ce que celui-ci est au sens commun, par conséquent une exception entre des exceptions » (p. 332). Rien d'artificiel ni de verbal, pas de constructions ni de système, mais à chaque page le lecteur philosophe ressent cette émotion *sui generis* qui naît du contact avec une réflexion originale et puissante.

Cette plénitude de pensée exige une analyse qui ne trahisse pas en la mutilant la conception de l'auteur; mais elle en rend l'entreprise assez délicate. Aussi ferons-nous constamment appel à M. Weber, et lui emprunterons-nous ses propres paroles, qui nous apportent directement le rythme de pensée propre à l'esprit qui les a conçues.

Le point de départ est l'idéalisme. Pour la pensée contemporaine, en effet, l'idéalisme n'est pas une doctrine philosophique parmi d'autres doctrines, une thèse que l'on choisirait, comme on se range dans un parti politique, en vertu de préférences ou de répugnances qui ne regardent que la personne. L'idéalisme est aujourd'hui une vérité de fait qui s'impose aux philosophes, leur étant apportée par la physique et par la physiologie au même titre et avec la même autorité que les autres données de la science. Le sens commun est réaliste; cela veut dire que le sens commun est ignorance pure et simple. Mais la physique m'enseigne que le morceau de fer rougi au feu n'est pas « *en soi* lumineux et chaud, » que c'est « un agrégat de particules agitées ». Elle détache ainsi du prétendu objet la tache colorée qui m'apparaissait à une certaine distance dans l'espace, et la sensation même de couleur. La physiologie complète cet enseignement en m'apprenant que l'existence de cette tache colorée est liée pour moi « au fonctionnement normal de mon œil, à la conformation de l'appareil optique dont je suis pourvu », etc. (p. 6). Il ne reste plus rien d'extérieur à moi sur quoi je puisse appuyer l'affirmation qu'il y a des choses hors de moi; je ne suis en présence que de faits qui se passent dans ma conscience, il n'y a que des phénomènes psychologiques. Telle est la thèse caractéristique de l'idéalisme; encore une fois, ce n'est pas une opinion de philosophe, c'est une constatation de savant. Le débat entre le réalisme et l'idéalisme n'est pas plus, à l'heure actuelle, une

question ouverte que ne peut l'être la controverse entre les partisans de l'horreur du vide et les partisans de la pression atmosphérique.

Une fois démontrée cette proposition fondamentale, et sous une forme originale qui n'en accuse que mieux la solidité, on peut se demander quel rôle aura le philosophe : ne va-t-il pas se borner à enregistrer la découverte que le physicien et le physiologiste ont faite pour lui? En un sens, cela est vrai, nous ne pouvons augmenter le domaine de notre connaissance que par le moyen de la science. Mais en un autre sens le problème philosophique reste entier; car il consiste à comprendre le sens et la portée des vérités que nous avons acquises, et pour cela il faut prendre une autre attitude que celle de l'acquisition, il faut prendre l'attitude de la *réflexion*. Le savant invente, le philosophe réfléchit. Quand le savant a instruit le philosophe, c'est au tour du philosophe d'instruire le savant. Et en effet le savant, par le fait même qu'il recherche ce qu'il ne connaît pas, a l'esprit naturellement tourné vers le dehors; il s'exprime en langage d'objet, et cette forme de pensée, qui lui est imposée par la nature même de son travail, survit aux résultats de son travail. De là ce résultat paradoxal que le physicien et le physiologiste ont pu guérir le philosophe du réalisme sans s'en guérir eux-mêmes; ils ont fait évanouir le spectre de la sensation objective, mais ils n'ont pas vu que la chose elle-même en tant que chose disparaissait avec la sensation; au contraire, ils n'ont nié la sensation qu'au profit d'une réalité qui serait plus objective parce qu'elle leur paraissait plus profonde, le mouvement de la matière. Or, il appartient à la réflexion philosophique de dissiper l'aspect ontologique que prend tout système scientifique dans la période de formation spontanée, non pas en lui apportant du dehors une restriction arbitraire, mais en en développant complètement toutes les conséquences. La physique prend alors la forme soit de l'atomisme pur, soit du dynamisme, et ces deux formes constituent également des affirmations implicites mais inévitables de l'idéalisme. Pour que l'atome fût un *en soi*, il faudrait qu'il fût effectivement ce que comporte sa définition première, qu'il fût un indivisible; or la science contemporaine ne saurait faire aucun usage de la « représentation atomique », si elle n'attribuait aux atomes l'élasticité, c'est-à-dire une possibilité de contractions et de dilatations, laquelle est incompatible avec la continuité et l'homogénéité de l'atome lui-même. « Nous ne pouvons nous représenter l'atome le plus petit, l'atome *véritable* (par rapport auquel les autres ne seraient que des molécules composées), sans aussitôt lui attribuer une figure, *idéalement* divisible en parties de dimensions finies » (p. 28). Quant au dynamisme que M. Weber caractérise très bien, à l'encontre d'une certaine tradition spiritualiste, « une forme moderne du matérialisme », il cherche la raison du mouvement non dans les parties insécables de la matière, mais dans une cause externe qui est la force. Or « la notion de force est une notion ambiguë; elle a un sens psychologique et un sens mathématique » (p. 25). Il faut choisir

entre les deux acceptions, ou se restreindre à la signification mathématique qui est de toute évidence une *idée*, ou demander au principe de causalité de nous révéler la réalité profonde dont le mouvement est le signe; en ce dernier sens le dynamisme semble contredire l'idéalisme, mais c'est une double illusion — illusion sur le principe de causalité auquel est attribué l'inconcevable pouvoir de séparer la réalité en deux parties, l'une qui serait l'effet subjectif, l'autre qui serait la cause objective, — illusion sur l'origine même de la notion de force qui ne peut être déterminée que par analogie avec le sentiment de l'effort, en fonction par conséquent des données de la conscience. Le dynamisme matérialiste n'a pas à être réfuté; il suffit de l'expliciter pour le résoudre en un psychologisme à la Maine de Biran.

Ainsi par cette première démarche de la dialectique, il est établi que la physique « fait obstacle au réalisme » (p. 29). De plus, au cours de cette première démarche, la méthode à suivre dans la recherche de l'idéalisme véritable est apparue nettement. Nous n'avons à notre disposition que le principe logique de l'identité; mais nous avons le devoir de l'appliquer en toute rigueur, de façon à ne prendre les idées que pour ce qu'elles sont; nous devons faire la police des préjugés. Or cette police est particulièrement difficile à exercer sur le terrain de la psychologie où l'idéalisme de la physique nous a conduit. Il arrive, en effet, qu'on commence par identifier le point de vue psychologique et le point de vue idéaliste; dès lors, sans défiance contre le réalisme, on s'abandonne à l'illusion ontologique qui accompagne inévitablement l'étude de la psychologie comme l'étude de toute autre science. Il y a un réalisme psychologique que M. Weber décèle dans des doctrines qui se présentent comme des types caractéristiques d'idéalisme, dans l'empirisme de Taine ou de Stuart Mill, dans le monadisme de Renouvier.

« L'idéalisme empirique, dit M. Weber, pose l'objet de la perception dans une existence réelle, et il ne le conçoit néanmoins que comme une existence virtuelle, définie par le possible » (p. 59). D'où vient ce cas étrange d'équilibre instable? de ce que Stuart Mill ne considère les idées que comme des modalités subjectives de la conscience individuelle, auxquelles il oppose, presque malgré lui, la réalité impersonnelle de la chose extérieure. Et la raison dernière de cette contradiction, c'est qu'il ne peut se résoudre à englober dans l'idéalisme la notion d'espace: « Selon l'empirisme, l'espace est un produit, un extrait de la sensation, en laquelle il préexiste. La réalité de l'espace nous oblige, par conséquent, à faire deux parts dans l'état de conscience, et à le considérer d'un côté comme existant en soi, comme état de conscience, et d'un autre côté, comme n'existant pas de cette manière, mais comme étendue » (p. 38). Examiné en toute rigueur, le subjectivisme de Taine et de Stuart Mill livre comme résidu à l'analyse un *réalisme spatial*; par quoi ils devaient manquer nécessairement la théorie de la perception extérieure qu'ils ne pouvaient « concevoir

autrement que comme un fait mécanique, une sorte de choc et de communication de mouvement » (p. 60.) Et pourtant la déduction génétique qu'ils prétendent donner de l'espace, implique l'a priorité de la notion, qui est inséparable de son idéalité: « qu'il s'agisse d'expliquer comment se forme l'idée d'espace, on sera forcé de supposer connu, *c'est-à-dire existant*, ce dont l'idée est encore à naître et de raisonner sur l'idée d'espace, comme si elle préexistait aux combinaisons de sensations qui l'engendrent. Or la préexistence implicite de l'idée d'espace, en vertu de laquelle les sensations et les images s'ordonnent spontanément dans un espace — qui par hypothèse n'est pas encore — n'est autre que l'a *priori* même de l'espace, contradictoire avec les prémisses du raisonnement génétique ou empiriste » (p. 102). En définitive l'idéalisme est lettre close pour toute doctrine qui ne tient pas compte de l'*Esthétique transcendentale.*

Dans le chapitre qu'il a consacré à la philosophie de Renouvier, M. Weber laisse volontairement de côté ce qui est proprement le néo-criticisme, et ne retient que les thèses leibniziennes affirmées dans la *Nouvelle monadologie.* Ces thèses ne contredisent-elles pas au principe de l'idéalisme, non seulement parce qu'elles posent une pluralité de monades entre lesquelles elles affirment des rapports d'harmonie, mais aussi par la conception de la monade élémentaire, de l'unité individuelle et substantielle qui serait le moi ? Encore une fois le principe de contradiction est le seul critérium invoqué, et il suffit à condamner l'idéalisme monadiste. En effet, être idéaliste c'est reconnaître que l'univers existe pour la monade sous forme de représentation ; mais il ne s'ensuit pas du tout qu'il y ait une multiplicité de systèmes de représentations, en harmonie les uns avec les autres. Un tel accord ne saurait être que postulé, indépendamment des perceptions elles-mêmes qu'il est destiné à relier; postulat arbitraire, puisqu'il est d'ordre transcendant, il faut dire plus : « pétition de principe dogmatique et réaliste au premier chef » (p. 137). Enfin la conception métaphysique de la monade est elle-même entachée de réalisme; puisqu'elle tend à faire de la pensée un *accident* de la monade (p. 145). M. Weber est amené ainsi à mettre Renouvier en demeure de choisir entre le phénoménisme et le monadisme, qui sont incompatibles. Il remonte au principe qui lui est commun avec toutes les formes de l'idéalisme moderne, au *cogito* de Descartes. Or le sens du *cogito* est d'établir l'unité indissoluble de l'être et de la pensée, l'impossibilité de dépasser cette condition première de la pensée, pour la rattacher à quelque réalité antérieure qui serait aussi réalité extérieure : « La pensée, transformée en chose, distinguée de ce qui n'est pas elle et *située comme une existence particulière parmi d'autres,* n'est plus la pensée; elle n'est plus qu'un résidu desséché de l'abstraction et l'idole la plus respectée de la superstition réaliste » (p. 153). C'est donc intervertir l'ordre du *cogito* que de faire de la pensée une fonction de la personne : la conscience individuelle est tout au contraire une fonction de la pensée, un objet conçu

— objet immédiat, empiriquement nécessaire, mais néanmoins taillé dans l'étoffe générale de la pensée, soumis à des catégories particulières, telle que l'unité numérique, l'individualité, la substantialité. « Aussitôt posé, le sujet devient objet, il cesse d'être le sujet, d'être de la pensée, en acte, la pensée en soi, pour devenir la *chose*, le fantôme du réalisme et de l'ontologie » (p. 144). En définitive, tant qu'il ne s'élève pas à l'attitude de la réflexion pure, le psychologue est, comme le physicien, dupe de l'illusion spontanée qui égare l'esprit humain, il réalise ses propres concepts, il est atomiste. Seulement il y a deux formes d'atomisme psychologique : l'atomisme empiriste où « les éléments psychiques, les états de conscience primordiaux jouent le rôle de véritables *choses*, existant en soi » ; il implique un réalisme spatial qui est contradictoire avec ses prémisses, et que dissipent les démonstrations de l'*Esthétique transcendentale* — l'atomisme monadiste qui subordonne l'existence de la pensée à l'une de ses catégories, la substantialité, qui dénature le *cogito* en *res cogitans* », et « la *res cogitans*, c'est l'erreur du dogmatisme pré-kantien » (p. 144).

De toutes façons nous sommes ramenés à la critique kantienne dont l'*Esthétique transcendentale* est la « pierre angulaire », dont la réfutation de la *Psychologie rationnelle* forme le complément. Pourtant l'idéalisme critique, si on entend par là le système de Kant, n'est pas l'idéalisme véritable. Kant a rencontré sur sa route l'idéalisme comme *une* vérité qui s'impose à l'esprit moderne, mais il n'a pas su y voir *la* vérité. C'était autre chose qu'il cherchait; aussi l'idéalisme lui est-il apparu comme une restriction apportée à la portée de la connaissance, une sorte de déception philosophique, à laquelle il ne se résignait pas définitivement. Bref, pour Kant, idéalisme a toujours signifié relativisme, entendant par là que le relativisme suppose quelque chose qui le dépasse, ce quelque chose dût-il être l'objet d'une affirmation supra-rationnelle, dût-il demeurer inconnaissable. Dans son examen de l'idéalisme critique, M. Weber insiste avec force sur ces deux aspects complémentaires de la doctrine kantienne : subjectivisme d'une part, agnosticisme de l'autre; il explique avec une singulière pénétration le déchirement de la doctrine d'avec elle-même. Non seulement, Kant a été arrêté dans son œuvre de libre réflexion par des partis-pris d'ordre moral ou religieux qui lui inspiraient certaines conclusions spéculatives; mais encore après avoir établi la critique au-dessus de toute science particulière, il l'a viciée inconsciemment par une conception psychologique qui juxtaposait les facultés comme des choses extérieures dans une sorte d'espace intellectuel : « Il s'ensuit que la corrélation qui nous apparaît aujourd'hui évidente entre la théorie des formes de l'intuition et celle des catégories ne pouvait guère avoir dans la critique elle-même que la valeur d'une symétrie, et non la signification plus profonde d'une identité originelle de fonctionnement » (p. 80).

Bien plus, sur cette dualité arbitraire de la sensibilité et de l'entendement, vient se greffer l'antagonisme de l'entendement et de la

raison qui relègue tout le savoir positif dans le domaine de la subjectivité afin de réserver la réalité, dans le sens absolu du mot, aux « choses en soi qui par définition sont en dehors de toute intuition et de toute expérience possible » (p. 79). Une telle attitude, de la part du philosophe qui s'est le premier « élevé au degré supérieur où l'espace lui-même disparaît en tant que réalité objective » (p. 77), est une contradiction flagrante : « il n'y a au fond qu'un réalisme, qui est toujours la répétition de la même erreur vulgaire, qui veut qu'il y ait des choses existant en elles-mêmes, en dehors de l'esprit, en l'absence de toute représentation et de toute pensée » (p. 79).

On comprend ainsi que le kantisme soit à la base de l'idéalisme moderne et qu'il inaugure en même temps une tradition de métaphysique anti-idéaliste. Telle, la métaphysique de Schopenhauer : elle prétend bien s'inspirer de la critique idéaliste, elle pose l'a priorité des catégories et la subjectivité de la représentation ; mais à l'exemple de Kant qui réalise l'espace en dépit de l'*Esthétique transcendentale*, lorsqu'il cherche « à nous faire comprendre comment une chose peut être en dehors de l'esprit et constituer le monde extérieur en soi..., nous voyons un Schopenhauer, après avoir dénoncé l'illusion du temps empirique, ne pas pouvoir s'empêcher de réaliser le temps, en s'efforcant d'expliquer l'existence de la volonté antérieurement à l'esprit qui le conçoit » (p. 99). Dès lors, nous rétrogradons jusqu'au roman de l'ontologie, qui est, presque nécessairement, un matérialisme : « Entre la volonté, créatrice de la conscience et de la pensée, et qui n'est elle-même qu'une substance inconsciente et sans pensée, et la matière des anciens philosophes, des combinaisons et des différentiations de laquelle émergent la conscience et la pensée, quelle différence y a-t-il au fond ? » (p. 101). La métaphysique de Spencer a du moins réussi à « éviter la grossière inconséquence du matérialisme vulgaire » (p. 45) ; il se limite à l'agnosticisme kantien, mais il en multiplie la contradiction par l'addition des symboles dynamistes et par l'adhésion aux méthodes empiriques. Non seulement, l'inconditionné, qui est inconnaissable puisqu'il est la cause du connaissable, se trouve conditionné par la relation qui le lie à son effet (p. 47) ; non seulement la notion de force, pour être portée à l'absolu, devrait avoir perdu toute espèce de signification, et serait à fortiori incapable de recevoir la signification transcendante que prétend lui attribuer Spencer ; mais surtout, il n'y a de plus bel exemple de réalisme spatial que la doctrine du *réalisme transfiguré* : l'image est à l'objet ce qu'est à un cube sa projection sur un cylindre. Cette comparaison n'oublie que le point essentiel, c'est-à-dire que le cube et le cylindre sont tous deux dans un même espace et reliés l'un à l'autre par un faisceau homogène de lignes géométriques, tandis qu'entre l'image initiale dans la conscience, et l'objet situé dans un espace dont la genèse est encore à décrire, il n'y a aucune commune mesure. Spencer est dupe de la métaphore matérialiste qui a donné naissance au mot image, et ne conçoit le fait interne que comme

corrélatif de la chose externe : il est en définitive demeuré fidèle à la tradition des idées représentatives. La seule doctrine conséquente avec les principes de l'empirisme, est celle que M. Weber appelle *l'idéo-réalisme des images*. « Des images, voilà l'universalité de l'existence » (p. 39). Plus de division dans le domaine des images; plus de « différence entre l'image étendue et l'étendue imaginée » (p. 40); plus de distinction entre la perception qui serait un fait de conscience, et la cause matérielle de la perception qui serait un mouvement d'atomes cérébraux. Le dualisme cartésien est ainsi dépassé, la théorie de la perception repose sur une base homogène. Par une sorte de fusion des extrêmes, le réalisme absolu surgit du subjectivisme intégral. Cette doctrine est, en quelque sorte parallèle à ce que doit être l'idéalisme absolu, et elle en est l'inverse, puisqu'elle méconnaît ce principe essentiel, qu' « il est impossible de poser les images sans poser concurremment le sujet qui se les représente. Les images sont des objets impliquant le sujet : sinon, elles se confondent avec les objets du réalisme vulgaire » (p. 41). En d'autres termes, l'analyse psychologique qui décompose l'existence universelle en fragments de conscience ne doit pas faire perdre la considération de la pensée qui relie ces fragments, et, par son unité, leur donne l'existence; autrement, « on contredit le principe générateur de la théorie, la réflexion, et on revient à une sorte d'atomisme, où la conscience s'abolit dans la contemplation de ses états, à un atomisme d'où la pensée même qui l'élabore s'exclut nécessairement » (p. 41).

Il fallait cette dernière étape de la dialectique pour nous éclairer, et sur la nécessité et sur la signification de l'idéalisme absolu. Il n'a pas de compromis avec la critique, et c'est en vain que Kant lui-même et les kantiens ont tenté d'en établir : la thèse de l'*a priorité*, une fois qu'elle a été démontrée pour les formes de l'espace et du temps, vaut également pour tous les objets de la pensée; la théorie de la connaissance doit se constituer tout entière sur le modèle de l'*Esthétique transcendentale*. Une chose conçue suivant les lois de l'esprit, existe; il n'y a pas lieu, non seulement d'atteindre, mais même de concevoir un autre mode d'existence, qui ne pourrait être qu'une diminution et comme une dégradation de l'être. L'idéalisme est la négation de la chose inerte, de l'*en soi* qui est un faux réel (p. 317) ; il est l'affirmation du vrai réel : la réalité du sujet qui est « la réalité d'un acte » (p. 85), « d'une activité qui ne se pose objectivement qu'en se déformant et en changeant de nature » (p. 36). C'est Fichte qui a fondé d'une façon définitive l'unité de l'idéalisme, en identifiant le principe de la réalité avec le principe de la certitude : « Il a compris que c'est à cet enveloppement de la réalité par le *cogito* que devait aboutir l'effort de la réflexion philosophique, et que si l'idéalisme, c'est-à-dire l'assimilation progressive de l'être à la conscience n'est pas une entreprise destinée à sombrer dans le scepticisme, il fallait prendre le mot conscience dans son acception la plus haute et la plus intelligible, la

pensée absolue, et montrer que l'idée du réel s'y confond avec celle de l'universelle idéalité. Sur ce point l'idée génératrice de la *Doctrine de la Science* est une découverte aussi considérable que l'*Esthétique transcendentale*; elle la complète et la justifie métaphysiquement » (p. 107).

Par cette méthode rigoureuse, qui ne laisse aucune fissure, qui ne permet aucune échappatoire, nous voici parvenus au sommet de la dialectique. Nous avons, pour parler avec M. Weber, laissé en arrière tous les idéalismes incomplets, qui « s'arrêtent tous à des degrés déterminés de la réflexion et n'embrassent pas sa loi même qui est l'infinité » (p. 157); nous avons posé le principe suprême de la réflexion: l'être est « la donnée initiale au delà de laquelle il est contradictoire de remonter, l'être est identique à l'idée » (p. 198). Si l'étude de M. Weber s'arrêtait à cette proposition capitale, elle serait déjà une démonstration singulièrement forte et singulièrement originale de la vérité idéaliste; mais c'est à partir de cette démonstration et de cette vérité générale que se précise et se développe la doctrine personnelle de M. Weber. Cette doctrine n'ajoute rien sans doute à la thèse que Fichte a formulée avec une irréprochable netteté: mais elle la maintient dans sa pureté, contre Fichte lui-même; et ainsi elle accomplit la tâche essentielle de la philosophie. En effet, lorsque l'idéalisme absolu succède aux anciennes métaphysiques, il se croit tenu, pour mériter ce titre d'absolu, de donner une solution positive à tous les problèmes qu'abordait naïvement le dogmatisme de l'ontologie, il ne suffit plus que la pensée affirme l'être comme identique à son affirmation même, il faut qu'elle dise le secret de l'être, qu'elle en suive la genèse, qu'elle en justifie le développement. Infailliblement, à traiter des questions qui sont hors de sa méthode et de sa portée, l'idéalisme trahit ses prémisses et son esprit véritable. Il ne dispose que de ses catégories, il va les engendrer les unes les autres par un « processus dialectique » dont il démontrera la nécessité *apriori*, « indépendamment du progrès des sciences concrètes et positives » (p. 376). Résultat : il paralyse, il stérilise la pensée dont la science manifeste le devenir mouvant et l'expansion infinie : « La synthèse ainsi entendue serait contradictoire, car elle anticiperait la science et la supposerait à chaque instant achevée, en même temps qu'elle reconnaîtrait, d'autre part, que la science se fait, et que l'inconnu surpasse infiniment le connu. » (*ibid.*) Enfin, puisque la science de l'univers apparaît tournée vers le dehors, la philosophie, qui a pris à tâche de donner comme une consécration dans l'abstrait et dans l'éternel à chacune des démarches de la science, est entraînée à ressusciter le fantôme de la chose en soi. L'idéalisme absolu de Fichte « accorde trop au réalisme en posant le non-moi à titre d'existence, même relative et provisoire ; car cette existence, une fois posée, ne peut plus être niée, et il reste toujours un résidu de non-moi que le moi ne parvient pas à identifier avec soi ou à absorber, et qui résiste à l'unification totale vers laquelle tend la dialectique » (p. 112).

L'idéalisme absolu de Hegel ne peut déduire l'existence extérieure de la Nature qu'à la condition de l'opposer à l'existence purement abstraite de l'idée logique; par là même, il se heurte au dualisme de l'être et de l'idée qui est le fondement du dogmatisme réaliste.

L'idéalisme vrai, c'est donc celui qui « renverse d'un seul effort toutes les barrières élevées entre les êtres par la pensée à la recherche de sa loi; il commence par nier les différences et par affirmer l'identité de l'être à tous les degrés d'existence ou d'idéalisation » (p. 173). Il n'y a rien derrière l'idée, qui ne soit encore idée; la pensée, « en embrassant son infinité, c'est-à-dire en s'affirmant dans sa plénitude, acquiert la certitude de ne se trouver jamais qu'en présence de ses modes et d'être toujours en contact avec elle-même » (p. 174). Même le mot d'*idée*, d'où la doctrine a tiré son nom, est difficile à interpréter, car il est presque toujours pris, comme le remarque M. Weber, dans la vieille acception d'*image* : il est « tantôt le signe d'une autre idée, tantôt le signe d'une existence entièrement hétérogène à la sienne, qui serait la réalité existant autrement, *existant plus* que l'idée » (p. 167). L'idée, c'est en réalité l'être, c'est l'unité de l'idée et de l'être, c'est la réflexion contenue dans la forme du jugement, c'est-à-dire le *cogito*. Nos études antérieures nous permettent de donner une interprétation exacte du *cogito* : il est l'équivalent de la pensée et de l'existence, et il est strictement cela : il exclut le subjectivisme psychologique de Hume ou le monisme panthéiste de Spinoza, tout comme la synthèse que Fichte a tenté d'opérer entre l'un et l'autre. Il pose seulement une catégorie : l'être, et toutes les catégories au sein de l'être, mais comme subordonnées, si l'on veut, nullement comme déduites et systématiquement déterminées. L'expression la plus rigoureuse qu'on puisse en donner est donc celle-ci : « Il y a des choses, il existe quelque chose; car s'il n'existait rien, la proposition même qui affirme quelque chose, ne serait pas donnée, et n'existerait pas » (p. 162). L'unité de l'être est la vérité première de l'idéalisme, « vérité première et dernière tout à la fois qui ne peut être dépassée ni contredite à aucun degré de la réflexion » (p. 166).

Dès lors, la thèse de M. Weber apparaît dans toute son ampleur et dans toute sa portée. Notre analyse de l'idéalisme, qui n'a eu pour fin que l'idéalisme lui-même et précisément à cause de ce caractère, nous conduit à comprendre sous sa forme absolue le positivisme, c'est-à-dire l'adhésion et presque la foi à la connaissance immédiate et à la science expérimentale. En effet, en nous élevant au principe de la réflexion, en le maintenant à sa hauteur propre et dans sa pureté spécifique, nous avons laissé le champ libre au progrès incessant des découvertes, à la formation et à l'évolution des catégories secondes qui dessinent le contour de la connaissance concrète. L'idéalisme, qui est la vérité intrinsèque et propre de la philosophie, s'accorde avec le positivisme, qui est la vérité intrinsèque et propre de la science. Disons plus : l'idéalisme est la condition nécessaire du positivisme. Le savant

qui se défie de la réflexion métaphysique, s'imagine qu'elle nie et qu'elle réfute les jugements fondés sur l'expérience et sur le raisonnement ; ce qu'il ne comprend pas, c'est qu'elle nie et qu'elle réfute seulement « la signification extra-scientifique, hyper-empirique que leur attribuent une métaphysique surannée et une ontologie qui en est restée aux croyances du sens commun » (p. 333). Dans son enquête expérimentale, il cherche à saisir le phénomène qui existerait indépendamment de son esprit, et il juge ce qu'il trouve à la mesure de ce qu'il cherche ; mais en fait, le phénomène, c'est la science, et les tendances légitimes de l'esprit réaliste trouvent leur satisfaction dans l'idéalisme qui aussi bien est le « réalisme du savoir » (p. 334).

La philosophie ne se réduit donc pas à la thèse d'évidence et d'immédiate nécessité que proclame la métaphysique première ; le principe de la réflexion ne s'épuise pas dans une stérile répétition de soi. La philosophie a une seconde tâche qui est « d'incorporer la science au mouvement dialectique » (p. 221), en même temps qu'elle participe à la vie et au progrès de la pensée. De là le second aspect de l'ouvrage de M. Weber : une critique de la science qui en fait ressortir la richesse, la complexité, qui met en lumière, avec son incessante mobilité, son indépendance vis-à-vis du passé et son aptitude à s'ouvrir sur l'infini. Ayant placé dans une sphère supérieure, hors de toute atteinte, « la certitude apodictique de l'être », nous ne sommes plus gênés par aucune espèce de parti pris ou de restriction pour suivre dans leur diversité et dans leur originalité les manifestations de l'être. Nous prendrons donc la science telle qu'elle nous est donnée, sans la mutiler par le souci d'une thèse philosophique à établir ; nous respecterons la spécificité des sciences particulières et des catégories propres à chaque science, nous constaterons même à l'intérieur de chaque science la dualité nécessaire des jugements synthétiques et des jugements analytiques, l'inévitable réciprocité du fait et de l'idée, de l'expérience et du raisonnement.

Cette conception est développée dans les importantes études qui forment la seconde partie de l'ouvrage de M. Weber. Tandis que dans la première partie l'auteur avait fait porter l'effort de sa critique sur les systèmes métaphysiques qui sont la matière nécessaire de la philosophie première, avec la même rigueur et avec la même autorité, il s'attache dans ces derniers chapitres à la science parce que c'est à la science qu'il faut demander de nous faire connaître « la vie logique » dans sa réalité concrète — « non à la science immédiate... mais à cette science immédiate posée à son tour comme objet ; non pas au monde des phénomènes, mais au monde des idées des phénomènes ; non pas aux lois que la science découvre dans la nature, mais aux méthodes par lesquelles l'expression de ces lois arrive à l'existence logique » (p. 221).

Des deux séries d'analyses que poursuit M. Weber et qui en raison de leur caractère ne se prêtent guère à être elles-mêmes analysées, la première a pour objet d'établir la « phénoménalité de la science »,

elle est consacrée à la mathématique. La mathématique n'est pas constituée par une déduction purement analytique qui enchaînerait des jugements nécessaires à des jugements nécessaires ; les propositions mathématiques *deviennent* nécessaires, en ce sens qu'elles réclament une confirmation objective, elles demandent une épreuve, soit un contrôle interne et mutuel des méthodes et des résultats auxquelles elles conduisent, comme cela se voit couramment dans les opérations arithmétiques et algébriques (p. 227) soit le contrôle de l'affirmation individuelle par l'approbation collective (p. 223). De telles épreuves définissent dans sa spécificité le *fait mathématique*, c'est-à-dire « l'idée exprimée par un jugement dont le contenu ne peut pas se déduire et qui pourtant s'impose » (p. 261). La seconde série d'analyses est consacrée à « la notion idéaliste de l'expérience ». Elle est la suite logique de l'expérience; car si la nécessité de recourir à l'expérience est « une preuve qu'il n'y a aucune science sans expérience, c'en est une aussi que l'expérience n'est pas, comme on se plaît à l'imaginer, la consultation d'une autorité hétérogène à la pensée et imposant ses avis par une sorte de contrainte extérieure » (p. 227). Mais c'est naturellement sur la physique que doit porter l'effort de cette seconde démonstration; la physique est une science expérimentale qui pour le savant se développe par un appel incessant au réel, la réaction perpétuelle des faits sur les idées. Or il est facile de se convaincre par l'examen de ses différents moments qu'il est impossible « d'y trouver un point absolument fixe, d'isoler le fait en soi » (p. 354). La causalité du réel, la relation de l'idée et du fait est à l'intérieur de la pensée dont elle exprime la vie logique; « le progrès de la science est une redistribution incessante des idées autour des faits » (*ibid.*); les faits n'ont de valeur et de portée, disons mieux, ils n'existent comme *faits scientifiques* qu'à la condition de recevoir une signification de toute la science antérieurement acquise, d'entrer dans une étroite solidarité avec la chaîne des raisonnements qui relie entre eux la somme des faits observés. La découverte d'un fait — du mouvement diurne de la terre, par exemple — n'est donc pas « un choc du réel » qui viendrait de dehors heurter la synthèse des idées et la plier brutalement à soi ; elle fait partie de la vie de la pensée qu'il appartient aux diverses sciences de manifester selon leur rythme spécifique; elle marque les moments de son progrès intérieur : « Dans ces moments, la pensée scientifique s'extériorise pour ainsi dire par rapport à soi ; sa systématisation se désagrège, elle se dissout un instant dans l'indéterminé pour se déterminer à nouveau plus complètement. L'acquisition d'une vérité nouvelle est une crise où l'ensemble des vérités acquises est plus ou moins ébranlé, et qui se termine par une reconsolidation du système tout entier, plus ou moins modifié, mais toujours enrichi » (p. 259).

Si ces deux interprétations de la mathématique et de la physique sont fondées dans la nature même de la science, il suffit de les ajouter l'une à l'autre pour concevoir la notion de vérité telle qu'elle s'offre

effectivement aux prises de l'esprit. Nous devrons renoncer à définir la vérité comme étant d'une façon absolue *l'accord de la pensée avec son objet*; car « la distinction entre la pensée et son objet est toujours relative à un degré de la réflexion » (p. 338). La notion que l'idéalisme absolu se fait de la vérité est « moins témérairement audacieuse et plus respectueuse des exigences de la réflexion philosophique » (*ibid.*), il transforme l'accord de la pensée avec son objet en un accord de la pensée avec elle-même. Le caractère propre de la vérité est la *solidarité*, solidarité de chaque fait avec tous les faits, de chaque science avec toutes les sciences. « La vérité de la loi » — telle que celle de l'attraction — « consiste dans l'accord des jugements qui l'énoncent et où elle intervient, et des raisonnements qui l'invoquent, avec le système entier des jugements astronomiques et physico-mécaniques » (p. 339). Mais cette solidarité ne méconnaît en rien la spécificité des principes propres à chaque science; elle nous conduit bien plutôt à la conclusion contraire. En effet, puisque nous l'avons fondée sur la double nécessité du raisonnement et de l'expérience, cette solidarité est en même temps *réciprocité*. Non seulement elle se concilie avec la diversité des catégories et des objets de la science, mais à l'intérieur de chaque science et pour l'emploi de chaque catégorie elle suppose une dualité de courant qui va du fait nouveau aux anciennes idées dont elle provoque la réorganisation, et qui rejaillit des idées au fait pour lui apporter l'interprétation qui l'érige à la dignité de fait scientifique. La vérité de la science n'est autre chose que sa réalité ; mais la « vérité-réalité de la science n'est pas une vérité en particulier détachée de l'ensemble, telle ou telle loi mathématique, physique, biologique, psychologique, sociologique, mais la vérité du système tout entier, posé devant la réflexion » (p. 364). Seulement la totalité de ce système n'est jamais l'intégralité définitive, qui serait une limite aux conquêtes de la pensée et à l'accroissement du domaine scientifique; la vérité scientifique est un *devenir*. La loi qui l'exprime et pour un temps la fixe dans une formule est « un centre logique de synthèse, un point fixe dans le mouvement des concepts scientifiques, un moyen de les coordonner en un équilibre relatif et mobile, incessamment compromis et incessamment rétabli, une *invariance* grâce à laquelle l'harmonie des concepts se fait plus complète et la contradiction entre les jugements se trouve reculée à des limites plus lointaines » (p. 339). Il est donc impossible de chasser du fait l'élément de raisonnement, la nécessité analytique, impossible d'exclure de l'idée l'élément d'expérience : « Dans le jugement nécessaire a *priori*, comme dans le jugement nécessaire a *posteriori*, on retrouve unis, quoique radicalement opposés, et coopérant, quoique s'excluant, les deux principes complémentaires de la nécessité... Dans le jugement nécessaire a *priori*, le point de vue immédiat est celui de l'intériorité ; dans le jugement nécessaire a *posteriori*, le point de vue immédiat est celui de l'extériorité » (p. 363).

Cette dualité qui est irréductible, puisqu'elle est liée au progrès de la pensée concrète, est-elle un échec pour l'idéalisme absolu? Sans doute, s'il fallait entendre l'idéalisme absolu comme un « monisme déductif ». Mais précisément un des résultats essentiels que nous avons atteints en philosophie première, c'est de renoncer à toute chimère de ce genre. Nous ne rêvons plus de superposer à la connaissance scientifique un mode supérieur de connaissance. Si la science est phénoménale, elle est en quelque sorte le phénomène d'elle-même; elle existe, et il n'y a pas à chercher en dehors d'elle un autre type ou une autre explication de l'existence. Le rôle de la réflexion est de lui maintenir, en la rattachant étroitement à la pensée, ce caractère unique et exclusif de réalité, de démontrer par là que l'évolution de la science est une évolution effective, que son expansion est infinie. La pensée apparaît ainsi dans son essence propre, qui est la liberté. Seulement il est devenu difficile d'affirmer la liberté du *Savoir* sans courir le risque de retourner cette liberté contre elle-même en la faisant déchoir dans le réalisme de la contingence : il y a de la contingence sans doute, en un sens provisoire, parce qu'il demeure de l'inexpliqué, non en un sens absolu, puisque ce serait placer la réalité de l'inintelligible au-dessus de la sphère des idées, enlever par conséquent tout fondement concevable à l'affirmation de l'être dans le moment même où on la pose. La science se développe dans la durée, seulement « la durée n'est pas une notion immédiate fournie à l'entendement, mais bien une création intellectuelle, pour tout dire, une catégorie » (p. 204). Toute définition psychologique du temps laisse échapper ce qui fait la spécificité même de la durée, c'est-à-dire la distinction de l'*avant* et de l'*après*, l'idée d'ordre. La durée, si on voulait la réaliser en la détachant de sa relation avec la pensée, serait « un symbole vide de sens, comme la chose en soi » (*ibid.*). Encore ici, et pour la dernière fois, c'est à l'idéalisme qu'il appartient de guérir de l'ontologie : « la succession empirique, loin d'expliquer la succession logique, s'éclaire au contraire à la lumière de la succession logique » (p. 231). En définitive, l'évolution, le devenir, est une « vérité seconde » (p. 390), subordonnée à la vérité première, c'est-à-dire la réalité, au delà de toutes les catégories particulières qui intéressent la science ou l'action au-dessus de tout rapport qui l'asservirait à la psychologie ou à la morale, de la pensée qui est en soi et pour soi : « Dans son essence éternelle, la philosophie est donc et ne peut être qu'une logique » (p. 365). L'idéalisme absolu s'appellera de son nom propre l'*idéalisme logique* dont voici l'expression finale : « Nous concluons à un dualisme dialectique ; mais il ne faut pas oublier que le dualisme ainsi entendu est subordonné à l'unité intérieure de l'être, en tant qu'existence logique. Il est dialectique, c'est-à-dire immanent à la pensée ratiocinante, et la pensée ratiocinante est intérieure au logique. L'unité essentielle de l'existence logique, dont la réflexion enveloppe le savoir, dépasse infiniment l'unité formelle qui se réalise dans les manifestations immé-

diates et particulières du savoir, dans tel ou tel système ou science » (p. 383).

Après cette brève analyse du livre de M. Weber, nous n'avons, pour achever d'en montrer la portée et l'intérêt, qu'à poser en quelques mots la question qu'il a implicitement tranchée dans son titre : *L'idéalisme logique* nous a-t-il mis en possession du *positivisme absolu?* Toute doctrine philosophique tend à se constituer comme doctrine positive, c'est-à-dire comme une justification des affirmations fondamentales sur lesquelles repose notre civilisation intellectuelle et morale. Quelles sont ces affirmations fondamentales? on peut penser que c'est l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, d'une façon générale un faisceau de réalités transcendantes, et le *positivisme* d'Auguste Comte sera considéré à cet égard comme un type de *philosophie négative* [1]. « Mais on peut considérer aussi comme établie par une conquête définitive de l'esprit critique l'impossibilité pour l'homme de dépasser le monde accessible à l'expérience de l'humanité; dès lors toute philosophie est positive qui réussit à déterminer cette expérience comme science, comme vérité. Il y a donc lieu de comparer à cet égard les différentes formes du positivisme, et il n'eût pas été inutile, pour dissiper les préjugés de certains de ses lecteurs, que M. Weber instituât une dialectique du positivisme qui complétât la dialectique de l'idéalisme. Il n'avait d'ailleurs qu'à reproduire un article décisif qu'il a consacré il y a quelques années à la conception positiviste d'Auguste Comte [2]. Pour Comte le positif est le fait, non le fait en soi, qui serait encore une entité métaphysique, mais le fait délimité par l'utilité humaine. Or, à le juger à son propre critérium, le positivisme orthodoxe apparaît incapable d'assurer la stabilité du savoir. Aligner devant soi, comme une masse de faits également positifs, toutes les données et toutes les conclusions de la science, de son autorité privée ici boucher les fissures et là établir des cloisons étanches, c'est se mettre en contradiction avec l'esprit positif, puisque c'est perpétuellement s'exposer aux démentis de l'expérience. Pour mettre en équilibre l'édifice de sa philosophie, il eût fallu à Comte un génie prophétique tel que les hommes ne pouvaient s'en attribuer qu'aux temps abolis de l'âge métaphysique, ou de l'âge théologique.

Ces conclusions sont mises en lumière par la réflexion des savants eux-mêmes sur l'interprétation comtiste de la science. Le fait que l'on voudrait isoler du travail intellectuel et poser comme une réalité objective, comme l'objet, se dissout par la rigueur de l'analyse jusqu'à devenir une pure négation. Le positivisme nouveau, que M. Le Roy dégage d'une critique nouvelle des sciences, demande la connaissance positive du réel à une action extra-utilitaire, à une intuition supra-

1. Cf. Ernest Naville, *Les philosophies négatives*. Paris, F. Alcan, 1900.
2. Positivisme et rationalisme, *Revue de métaphysique et de morale*, année 1899, p. 426 sqq.

scientifique. La positivité consiste à dépouiller le vieil homme, c'est-à-dire à se dégager par un effort unique de concentration de toutes les habitudes que l'espèce a contractées au cours de son évolution séculaire, à retrouver enfin comme prix de cette transformation l'expérience naïve et intégrale des choses, l'expérience *préhumaine* qui a une valeur absolue. M. Wober n'a pas abordé de front l'étude de cette conception; quoiqu'il fasse allusion à certaines thèses de M. Bergson, il se refuse à juger prématurément la doctrine si difficile à comprendre pleinement et encore inachevée d'un maître qui est d'un jugement unanime l'honneur de la philosophie française. Cependant, dans la mesure où les divergences des disciples nous éclairent, apparaît toute la portée de la formule caractéristique de M. Weber que nous avons déjà citée : la *métaphysique positive* qui prétend atteindre l'*en soi* des choses par un effort original et tout personnel de concentration intérieure, est une « fusion des extrêmes ». Il apparaît inévitable qu'elle se prête à une interprétation de droite et à une interprétation de gauche : ici le pôle de la subjectivité absolue où se dissout dans le changement et le renouvellement perpétuel qui est la vie un anarchisme conscient de soi, là le pôle de l'objectivité absolue où viennent se cristalliser les dogmes de la métaphysique et même de la théologie traditionnelle.

Il reste donc que le positivisme ait pour fonction de constater ce qui est. Or ce qui est, c'est la science elle-même, c'est le labeur de l'esprit humain placé en face de l'expérience. Il n'y a point d'esprit sans contenu, la pensée est la pensée de l'être; mais réciproquement, il n'y a point de fait qui ne soit en relation avec l'ensemble de notre savoir, point d'être sans *cogito*. On ne va pas au delà du savoir, on ne s'affranchit pas des catégories; définir la science comme la connaissance des faits objectifs, en considérant les rapports et les lois comme des faits généraux, c'est aller au delà de la science, en imaginant un réel par derrière le savoir. Comte, et les positivistes qui se sont réclamés de la philosophie scientifique, sont des métaphysiciens, et de l'espèce intellectuellement la plus dangereuse : des ontologistes sans le savoir. On ne fait pas de la philosophie avec la science, pas plus qu'on ne peint avec des notes de musique. L'attitude positive n'est pas celle qui place la science en face d'un objet qui ne pourrait que lui être extérieur; c'est celle qui se place elle-même en face de la science, pour la comprendre dans l'intériorité de la pensée. Et ainsi se trouve à nouveau établie la thèse essentielle de M. Weber : il n'y a qu'une forme concevable de positivisme, qui est l'idéalisme.

Est-ce à dire que cette conclusion résolve tous les problèmes et supprime toutes les difficultés? Non, mais au moins n'aurons-nous pas affaire à des problèmes imaginaires, à des difficultés que nous aurions fabriquées nous-mêmes. La question la plus grave concerne la relation entre la pensée qui se manifeste dans l'esprit individuel ou même dans l'esprit humain en général, et cette nature absolue, illimitée de

la pensée qui fonde le réalisme du savoir. C'est la difficulté même à laquelle se sont heurtés l'idéalisme de Kant et celui de Fichte : c'est celle que M. Weber devait retrouver, se rapprochant peut-être finalement de Kant et de Fichte beaucoup plus que ses critiques préalables ne le laissaient prévoir.

Il suffira de préciser d'un mot la forme particulière sous laquelle elle apparaît dans son ouvrage; aussi bien s'est-elle constamment manifestée au cours de notre analyse. L'idéalisme a un double aspect. Il est d'une part la nécessité de traduire en termes d'idées le contenu total de notre savoir, quel qu'il soit, puisque tout ce que nous sommes capables de poser comme *étant*, est naturellement enfermé dans le faisceau de nos jugements : par là l'idéalisme logique est un *monisme*. D'autre part il est une étude sur la nature de ces idées, la négation de la thèse empiriste qui les réduit à des images déposées telles quelles et comme à la surface d'une matière mentale, l'affirmation que la pensée est une activité autonome capable de s'emparer du fait et de lui imprimer la marque de l'intelligibilité, l'affirmation de la « prééminence finale de la réflexion »; de là le *dualisme dialectique* qui est la seconde face de l'idéalisme logique. Quel est le rapport de ce dualisme à ce monisme? M. Weber, on l'a vu, le définit comme un rapport de subordination: mais, à traduire ici le sentiment que donne la lecture attentive de son ouvrage, cette subordination demeure encore indéterminée : les deux chapitres consacrés à la *phénoménalité de la science* et à la *notion idéaliste de l'expérience* qui sont si riches, si originaux, apportent l'esquisse d'une méthode qui conduirait à la solution plutôt que la solution elle même. Peut-être même cette indétermination a-t-elle sa raison dans l'attitude prise par M. Weber vis-à-vis des catégories de l'action, qu'il considère comme transitoires et subordonnées, qu'il refuse de faire intervenir dans l'examen du problème philosophique. Nous ne contestons point que la science impose au savant un désintéressement tout spéculatif; mais en doit-il être de même, si l'on veut comme M. Weber, comprendre le rapport du *cogito* humain avec la pensée universelle, définir la liberté dans ses termes positifs? Nous serions tenté de nous demander si en transportant l'état d'esprit scientifique dans la « philosophie première », M. Weber n'a pas cédé inconsciemment à la tendance même contre laquelle il croyait se mettre en garde, je veux dire à un respect exagéré des catégories de la morale. N'est-ce pas en un sens leur assurer un traitement privilégié, de les séparer par une cloison étanche des catégories de la science que l'on soumet à la réflexion critique du philosophe? N'est-ce pas aussi se priver du bénéfice que l'on recueillerait en les affranchissant à leur tour des préjugés traditionnels, d'un certain *réalisme moral*, illusion d'ordre ontologique ou théologique plus profonde encore peut-être et plus dangereuse que le *réalisme spatial* dénoncé par M. Weber? et ce bénéfice ne serait-il pas de montrer toute l'étendue et toute l'efficacité de la pensée, de manifester son rapport vrai avec la destinée de l'hu-

manité, de résoudre peut-être en harmonie cette dualité du monisme idéaliste et du dualisme dialectique qui, malgré tout, dans l'état d'indifférence spéculative où nous laisse M. Weber, est la victoire du dualisme... Mais peut-être aussi ce qu'a fait M. Weber est-il beaucoup plus sage que ce que nous lui demandons. Peut-être convient-il que la philosophie ne tente pas une anticipation illégitime sur l'état actuel de la science positive, d'autant que la science positive serait ici la psychologie et que la psychologie attend encore, pour se constituer, le savant capable de rompre définitivement avec la théorie des facultés contre laquelle tous les psychologues ont protesté en paroles, et à laquelle tous sont demeurés si étrangement, si littéralement asservis. Alors il y aurait lieu de noter simplement et sans réserve dans le livre de M. Weber un indice significatif, peut-être aussi une cause efficace, d'un mouvement qui, mettant fin à l'incertitude et à l'affaiblissement des esprits, rétablirait pour un temps, et ne fût-ce que pour le fortifier contre les crises futures, l'équilibre du monde philosophique.

LÉON BRUNSCHVICG.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Logique.

H. A. Aikins. — The Principles of Logic. 1 vol. in-12, x-489 pp., New-York, Henry Holt et Cie, 1902.

Ce livre est un traité de logique réaliste et pratique. Le but de la Logique, telle que la comprend l'auteur, « est de nous aider à penser clairement et *objectivement*, à nous exprimer avec clarté et exactitude, à raisonner correctement et à bien apprécier les affirmations ou les arguments des autres. » (Introd., 1.) — Aussi, renonçant à traiter la Logique formelle comme la science des lois de la pensée en tant que pensée, il l'examine et la critique comme on ferait d'un outil, et s'applique à exposer la déduction, ses opérations et ses règles, du même point de vue matériel où l'on expose d'ordinaire les procédés du raisonnement inductif. La signification des mots et leur portée, les équivoques qu'ils engendrent, l'*art* de bien faire une définition et même d'y souligner les termes essentiels; la distinction entre le bon et le mauvais usage des mots, des figures et des phrases; l'examen de ce qu'impliquent les propositions relativement à l'existence; l'étude des méthodes de statistiques, de moyennes, d'enquêtes ; la découverte des sophismes[1]; la valeur pratique du témoignage; tels sont les points où se fait le plus fortement sentir le goût de l'auteur pour la vie réelle, et son souci d'être *matter of fact*. A ce point de vue, c'est un modèle d'enseignement secondaire: les exemples sont abondants et familiers ; ils ont, de temps à autre, ce tour légèrement humoristique qui est si utile pour réveiller l'attention et fixer un souvenir dans la mémoire. Sa psychologie est non seulement fine, mais souvent pénétrante : on y voit le monde tel qu'il est, et le raisonnement dans ses fonctions de tous les jours, depuis la discussion de famille jusqu'aux débats parlementaires ou scientifiques. Enfin, une excellente série d'exercices pratiques termine l'ouvrage.

Mais l'inconvénient d'une logique matérielle est qu'elle exige bien plus qu'une autre une philosophie du monde. Et celle qui est sous-jacente à l'œuvre de M. Aikins paraît se réduire à une sorte de sens commun scientifique. On ne peut lui reprocher de justifier la croyance à l'uniformité des lois de la nature par le seul fait que cette croyance est nécessaire à l'action; car lui-même indique que ce n'est là qu'une solu-

1. En particulier les chapitres XIX et XX, sur le sophisme de la *Question oubliée* et sur celui de l'*Univers mal conçu*.

tion provisoire, et faute de mieux (243); mais la notion de cause, si elle lui suggère des remarques très intéressantes, est en elle-même insuffisamment analysée; et il en est de même des idées sur lesquelles reposent les méthodes tout empiriques de Stuart Mill. Enfin la théorie de la vérité, qui termine l'ouvrage, tend plutôt à écarter le problème qu'à le résoudre. Les trois critériums derniers sont consistance, concevabilité, simplicité: comment ils s'accordent avec la psychologie de la croyance humaine, l'auteur le montre fort bien; pourquoi ils ont une *valeur*, il renonce à se le demander. Il faut accepter cette valeur: « Le temps est passé depuis longtemps où les philosophes cherchaient une philosophie sans postulats. » (422). — La science a donc la même base que la foi, et celle-ci reste par conséquent légitime dans tout ce que l'expérience ne décide pas. Science et religion sont d'accord parce qu'elles sont de même nature, et ne sont pas du même domaine: « Elles ne peuvent pas plus être en opposition que la géométrie et la psychologie avec l'esthétique et la jurisprudence. » Tel est le dernier mot de ce volume, qui ressemble assez, dans l'ordre logique, à ce qu'on appelle en éthique, la morale indépendante; logique positiviste, de laquelle l'auteur dirait volontiers, comme M. Lévy-Bruhl de la morale: « Elle n'a pas plus besoin d'être *fondée* que la nature ». Soit; mais au nom même de son principe de simplicité, nous resterions encore en droit de demander à cette excellente pédagogie un peu plus de systématisation.

André Lalande.

L. Couturat. — Histoire de la langue universelle. 1 vol. in-8°, xxx-576 pp., Paris, Hachette, 1903.

Ce volume est consacré à l'histoire et à la critique des tentatives faites depuis le xvii° siècle pour constituer une langue internationale. Descartes et Leibnitz en ont été les promoteurs: Grimm, Renouvier, Max Müller en ont approuvé le dessein ou déterminé les conditions. Les systèmes proposés se ramènent à trois groupes : le premier, proprement philosophique, comprend ceux qui visent à être une algèbre logique universelle, et l'expression même de la science, permettant de substituer dans tous les cas le calcul au raisonnement (Leibnitz); le second tient de l'empirisme et de l'*apriori* ; on peut en prendre pour type le *volapük*; le troisième, enfin, est purement *a posteriori* dans son vocabulaire; il ne se sert que de termes déjà internationaux ou pris aux langues vivantes, mais les combine suivant des règles fixes de dérivation, d'après les lois d'une grammaire purement logique, et par conséquent d'une très grande simplicité. Ce dernier groupe présente un curieux caractère: les langues ainsi constituées se rapprochent spontanément d'un type commun et bien défini déterminé par la nature même du problème à résoudre, et dont la réalisation, sinon la plus parfaite, en tout cas du moins la plus complète, se trouve dans l'*Espe-*

ranto. — Une « *Délégation* pour l'adoption d'une langue auxiliaire internationale » formée par les représentants d'un grand nombre de sociétés savantes ou commerciales, s'occupe actuellement d'organiser d'une façon pratique le choix de l'un de ses systèmes, et la vulgarisation de ce puissant instrument de travail.

A. L.

II. — Esthétique.

F. Roussel-Despierres. — L'IDÉAL ESTHÉTIQUE. *Esquisse d'une philosophie de la beauté.* Paris, F. Alcan, 1904.

Ce volume est d'un écrivain distingué, animé d'intentions généreuses. Telles pages même, celles sur l'éducation, par exemple, me semblent dignes d'être remarquées. *L'avenir de l'idéal, L'idéal esthétique*, ce sont les titres des deux parties de l'ouvrage. Dans la première, l'auteur nous montre la déroute de l'idéal, il discute les méthodes et les diverses conceptions qui prétendent à gouverner notre vie; dans la seconde, il expose ce qu'il entend par morale esthétique, éducation esthétique, vie esthétique. Sa voie est largement tracée, il y avance avec assurance. J'éprouve cependant quelque difficulté à le suivre toujours. Une incertitude inhérente à la thèse même en est la cause, si je ne me trompe.

L'idéal esthétique, selon M. Roussel-Despierres, ne saurait se séparer de la « liberté esthétique »; la primauté, proclamée par lui, de l'idéal moral, suppose l' « autonomie individuelle ». Mais ces expressions mêmes, ambiguës sinon contradictoires, montrent assez qu'il nous transporte d'un coup dans la théorie pure, loin des pressantes réalités.

Et d'abord, comment opposer ou subordonner l'une à l'autre ces disciplines qui seraient la morale naturelle, la morale religieuse, la morale utilitaire, la morale esthétique? De pareilles distinctions n'existent que sur le papier; nos règles de vie sont des produits de la vie elle-même dont nos classifications masquent aux yeux la riche complexité. L'homme sauvage suit la morale naturelle quand il va tout nu et satisfait bonnement à ses besoins, la morale religieuse quand il obéit à son chef ou adore son fétiche, la morale utilitaire quand il mange son ennemi ou le fait son esclave, la morale esthétique quand il se tatoue ou qu'il décore ses armes et ses ustensiles. J'en dirai autant de l'homme civilisé; suivant les heures, il se laisse gouverner par son instinct, par ses traditions, par son intérêt, par son sentiment des belles choses. Ni le rustre, ni le bandit, ni le moine, ni l'artiste, ne représentent pratiquement des entités spéculatives. D'autre part, nos arts, nos morales, nos religions, correspondent à des genres de besoins, de désirs, d'actions assez divers pour ne pas être confondus ensemble. La morale n'enferme donc ni n'exclut l'esthétique, pas plus que celle-ci n'enferme ou

n'exclut celle-là. Qu'elles se complètent l'une l'autre dans les individus supérieurs, je le veux bien, et c'est alors que M. Roussel-Despierres a raison. Mais il ne suffit pas d'avoir raison pour transformer la réalité dans le sens de son idéal.

C'est un tableau charmant que celui d'un couple heureux et beau, qui possède maison au soleil et jardin en fleurs, qui orne de ses mains sa propre demeure et goûte l'harmonie de toutes les joies. La grosse affaire est de savoir si les conditions économiques des sociétés présentes nous acheminent à réaliser un si doux rêve. Cette « vie esthétique » est un achèvement; elle n'est pas un moyen et ne saurait produire par sa propre vertu les conditions sociales qui seules la rendraient possible. On ne brode que sur un tissu préexistant; on ne tisse riche tapisserie qu'avec des laines préparées et convenablement teintes. Cette forme supérieure d'action et de jouissance que nous assurerait l'idéal esthétique est-elle d'ailleurs vraiment si neuve qu'elle n'ait jamais été réalisée en sa plénitude, pour quelques privilégiés, aux beaux jours d'Athènes ou de Florence? Ne faut-il même pas dire que le menu peuple aux siècles précédents, sur notre terre de France, avait dans sa vie quotidienne plus de poésie, plus d'art véritable que celui du nôtre, sans que j'en veuille médire? Ce que nos progrès nous donnent, c'est un certain confort matériel, ce n'est pas précisément la beauté; notre civilisation nous accable de ses laideurs. M. Roussel-Despierres est le premier à en souffrir. L'avertissement ne doit pas être négligé.

En dépit de ces réserves, qui bornent prudemment la thèse de l'auteur, j'ai des indulgences secrètes pour sa tentative. J'applaudis à ses conclusions, quand il proclame — non sans trop décréditer la science et les conceptions philosophiques au profit de l'art — la haute valeur sociale du sens du beau, quand il montre la « perpétuelle résurrection des peuples morts dans leurs chefs-d'œuvre », et « cette solidarité, réalisée par l'art dans la vie esthétique, de l'humanité moderne avec l'humanité passée ». Quant à prévoir le règne prochain de l'idéal esthétique, ou son universel empire sur les citoyens d'un monde transfiguré, c'est tout autre chose. La vague disposition que signifie cet idéal ne nous suffit pas; nous avons besoin de commandements précis. Il n'est pas moins prématuré de conclure à l'abolition du sentiment religieux dans l'espèce humaine ou d'en attendre la substitution par l'art. Ou bien l'art, alors, serait déjà plus et autre que lui-même. Les grandes créations de la vie restent dans la vie; rien ne meurt tout à fait dans l'âme humaine de ce qui a pu y naître. Ces questions, enfin, qui touchent à la structure profonde des sociétés, ne sont pas si simples qu'on y puisse faire des révolutions d'un trait de plume.

Nos plus vifs désirs ne sauraient nous faire méconnaître l'expérience constante du passé et les indications positives du présent.

L. ARRÉAT.

Theodor Lipps. — Aesthetik. Psychologie des Schönen und der Kunst. 1. Teil. *Grundlegung der Aesthetik.* Hamburg und Leipzig, Leopold Voss, 1903; in-8°, 601 p.

Le nouveau livre de M. Lipps, *Les Bases de l'Esthétique,* fait partie d'un travail important sur l'esthétique, dont le second volume est en préparation.

Ce premier volume qui nous donne en quelque sorte la quintessence de tous les travaux sur l'esthétique publiés jusqu'à présent par l'auteur, n'est, dans le principe, que l'application et la démonstration de sa fameuse théorie de l'*Einfühlung*. Ce nom d'*Einfühlung* est donné par l'auteur au phénomène *de se sentir soi-même dans l'objet esthétique,* c'est-à-dire d'attribuer à l'objet, par un acte de projection, nos propres activités psychiques; et c'est ce phénomène qui constitue, pour M. Lipps l'essence de toute condition esthétique. Par cette *Einfühlung* notre activité, notre vie intérieure deviennent l'activité, la vie de l'objet perçu; et puisque toute activité détermine un sentiment de notre propre valeur, cette valeur à nous devient, par l'acte de projection, la valeur de l'objet. Mais ce n'est que lorsque cette *Einfühlung* est complète, c'est-à-dire lorsque la fusion de l'objet et du sujet nous fait perdre totalement le sentiment de notre moi et nous fait vivre entièrement dans l'objet perçu, que l'*Einfühlung* devient esthétique.

L'*Einfühlung* est la conséquence directe et indispensable de notre *apperception successive* des choses. C'est cette action de notre apperception même qui devient à nos yeux l'action des choses, et. par une attribution presque automatique, de nos expériences personnelles, cette action se spécialise, cette *Einfühlung* générale devient l'*Einfühlung* de forces et tendances spéciales. C'est encore grâce à cette apperception successive que les choses coexistantes matériellement dans l'espace, deviennent pour notre conscience des phénomènes dans le temps.

Telle est la fameuse théorie de l'*Einfühlung* basée sur notre apperception successive. La formule esthétique fondamentale qui en résulte est celle-ci : *La beauté et la laideur de l'objet consistent en sa possibilité de se prêter et de se refuser à notre Einfühlung.* Or, comme cette *Einfühlung* est la projection d'activités psychiques, l'objet qui s'y prêtera le mieux sera celui rencontrant le plus complètement les tendances de notre âme; et puisque ces tendances psychiques principales sont celles de l'unification et de la différenciation, ce sera l'objet nous donnant l'union dans la multiplicité, soit l'union qualitative simple, soit l'union monarchique consistant dans la subordination des parties inférieures sans les points principaux. La théorie de l'*Einfühlung* offre de cette façon une base raisonnée au principe de la variété dans l'unité, principe aussi vieux que l'esthétique en général. A ce principe M. Lipps en ajoute beaucoup d'autres.

Dans les chapitres II à V de son livre l'auteur applique sa théorie à tour de rôle de l'*Einfühlung* aux objets naturels, aux formes géomé-

triques, au rythme, à la couleur, au son et à la parole. Il montre que l'homme est dominé par un besoin anthropomorphique, étant incapable de concevoir les choses autrement que dans les termes de sa propre vie. Ce n'est que lorsque les objets naturels sont considérés comme ayant un caractère, de la volonté, de la liberté, des dispositions favorables et défavorables à la race humaine que la nature devient pour nous concevable. Elle est belle, c'est-à-dire ces objets sont beaux dès que notre activité, notre vie, deviennent leur activité, leur vie à eux.

Il en est de même pour les formes géométriques. Ce n'est que parce que nous y mettons notre vie, nos tendances motrices, parce que nous les interprétons du point de vue de notre expérience mécanique, que les formes géométriques deviennent l'objet de notre contemplation esthétique; et leur beauté consiste, non pas dans la régularité exacte, mais dans la conformité à certaines lois de la mécanique humaine.

Le phénomène du rythme il est basé sur deux lois fondamentales de notre âme, alternation régulière de tension et de détente et uniformité du mouvement psychique; et il représente la manière d'agir de notre âme même. Ainsi qu'un mouvement rythmique est mis en branle, mon activité psychique se trouve mise dans le rythme, il a un phénomène esthétique.

Pour ce qui concerne finalement le plaisir esthétique dû aux couleurs et aux sons celui-ci encore dépend de l'*Einfühlung*.

Dans le dernier chapitre de son livre, traitant des modifications du beau, M. Lipps nous donne des définitions très fines de certains sentiments spéciaux et surtout des sentiments mêlés de plaisir et de déplaisir. C'est ici qu'il parle du charme, du sentiment de profondeur, du sublime, de la grâce, qu'il traite du tragique, du comique et de l'humour, en cherchant entre autre de trancher la question tant discutée de la catharsis.

Nous nous sommes bornés ici aux résultats principaux de ce livre, qui est de la plus haute importance pour toute esthétique scientifique; et nous avons dû passer sous silence une profusion de définitions magistrales et de subtiles analyses que, du reste, nous étions en droit d'attendre de la part de l'auteur de la *Raumaesthetik*.

D[r] M. KREBS.

III. — Sociologie.

E. Durkheim et ses collaborateurs[1]. — L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE 6e année (1901-1902), 1 vol. in-8°, 612 p., Paris, Alcan.

Nous n'avons plus à revenir sur l'organisation de cette importante

1. Indépendamment d'une collaboration très étendue aux diverses sections de l'ouvrage, M. Durkheim s'est spécialement occupé des ouvrages qui touchent

et précieuse publication. Comme précédemment, l'analyse des travaux de l'année est, sur certains points, accompagnée, par les auteurs, d'introductions et de conclusions qui en dégagent quelques idées d'ensemble.

C'est ainsi que MM. Bourgin et Simiand expliquent l'adoption d'une nouvelle rubrique, nouvelle croyons-nous : Action de l'État sur la vie économique. Il y a là, en effet, un aspect proprement sociologique des faits économiques, indépendant de ce qu'ils ont de spécifique. Est-il inutile de constater que faire cette place, dans le cadre des études sociologiques, à l'action de l'État, c'est y accepter la considération de la pratique, de la finalité consciente et systématique?

Dans leur introduction et leur conclusion relatives aux représentations religieuses, MM. Hubert et Mauss reviennent sur la question de la nature du mythe comme produit d'une psychologie et d'une logique collectives, et de ses rapports avec le rite, dont il ne peut être dissocié qu'abstraitement, et qui nous permet d'en saisir la fonction sociale. Ainsi la *genèse* des mythes et l'analyse de leur *fonction* dans la pensée et dans l'action collective, tel serait le cadre proposé d'une étude de ces matières. Les auteurs reconnaissent que nos connaissances actuelles ne nous permettent guère de le remplir complètement. Recueillons en passant ces deux remarques : la première, que « la signification du mythe est aussi flottante que sa forme » et qu'il apparaît comme un état de pensée assez confus et presque subconscient »; c'est un point sur lequel nous avions insisté en parlant de l'étude parue il y a quelques années, sous la même signature, dans la même publication, sur le *Sacrifice*; la seconde, que malgré ce caractère vague, ou peut-être en raison même de ce caractère et de sa nature essentiellement sociale, le mythe, « représentatif et expressif », offre une forme de généralité, de continuité et presque d'immanence qui le distingue de la légende; si j'ai bien compris la pensée de MM. Hubert et Mauss, le mythe serait à la légende, dans la pensée primitive, à peu près ce que, dans la nôtre, la théorie est à l'histoire. Remarquons enfin, que pour ces auteurs les représentations religieuses ne sont, en principe, qu'une espèce dans le genre des représentations collectives, bien que celles-ci ne soient guère connues que sous cette forme particulière (p. 226). L'importance de cette indication n'échappera pas.

C'est à l'étude de ces représentations collectives que MM. Durkheim et Mauss dans leur mémoire original sur *Quelques formes primitives de classification* ont apporté une très curieuse et très caractéristique contribution. Constatant l'état d'extrême indistinction des idées primitives, que nous rappelions tout à l'heure, ils se sont

la famille; MM. Aubin, Bouglé, Fauconnet, Parodi, de la Sociologie générale ; MM. Hubert et Mauss de toute la section II (Sociologie religieuse); MM. Huvelin, Lapie, Levy, Hourticq, Richard, de la Sociologie juridique, Morale criminelle (§ III et § IV); MM. Hubert et Simiand, de la Sociologie économique (§ V.); M. Meillet de la Linguistique.

demandé comment les hommes arrivaient à classer les choses, et à introduire ainsi de l'ordre dans leurs idées d'abord, dans le monde par suite. La question s'impose impérieusement, si l'on considère quelle place tient, à l'époque pleinement historique de l'évolution de la pensée, cette préoccupation de la classification (Pythagoriciens, Platon) et quel immense progrès a été fait par l'esprit humain quand il est arrivé à se persuader que les choses ont une nature intrinsèque, objectivement définie et fixe, au moins relativement. Cette idée d'*essence*, dénoncée plus tard comme une idée métaphysique dangereuse pour la positivité de la science, a commencé par être une précieuse conquête de la science positive sur le mythe, et de la raison sur l'imagination flottante; et l'on s'en convaincra en considérant avec quelle facilité la pensée primitive encore observable dans le folklore et même dans les religions civilisées, admettent les métamorphoses des êtres les uns dans les autres, ou, qui plus est, les incarnations et les transsubstantiations, c'est-à-dire la substitution d'une nature à une autre sous la fixité des apparences. On serait tenté de dire que c'est un principe de non-identité qui régit cette pensée primitive : ceci n'est pas ceci; ce feu est Jehovah, ce taureau est Mithra, ce pain n'est pas du pain.

Comment donc l'homme est-il arrivé à l'idée de classer les choses, et suivant quel ordre a-t-il pu avoir d'abord l'idée de les classer? Nous ne pouvons guère nous faire l'illusion que cette opération ait pu à l'origine revêtir un caractère purement logique, ni adopter des bases objectives. MM. Durkheim et Mauss, guidés par cette constatation première et d'abord toute négative, puis, sans doute, par la préoccupation qui domine leur sociologie, de chercher dans le social l'origine du psychologique, plutôt qu'inversement, enfin plus particulièrement par la considération du totémisme qui établit, chez les primitifs une sorte de connexion entre la nature et la société, ont été amenés à penser que l'organisation sociale fournissait les premières bases de cette logique et de cette science primitive. C'est la vérification de cette hypothèse suggérée par quelques faits connus que développe leur mémoire. Elle s'appuie surtout, mais non exclusivement, sur les faits observés en Australie (principalement par Howitt, Curr, Frazer, Spencer et Gillen), chez les Zuñis, peuplade mexicaine étudiée par Powell et Cushing, enfin chez les Sioux, d'après M. Dorsey et autres. Il nous est impossible d'entrer dans le détail d'une exposition forcément assez minutieuse et impossible à résumer. L'idée générale est que c'est l'organisation sociale des classes qui détermine dans l'esprit des catégories, étendues ensuite progressivement à tous les objets et à l'univers. Le lien qui unit les objets ou les qualités les plus hétérogènes pour nous est conçu comme une sorte de lien de parenté. « Le sauvage sud-australien dit Howitt (cité p. 14) considère l'univers comme une grande tribu à l'une des divisions de laquelle il appartient, et toutes les choses, animées ou inanimées, qui sont de son groupe sont des parties du corps dont il est lui-même une partie ». Les Zuñis nous fournissent un

exemple d'une forme plus compliquée et déjà plus objectivée de classification ou toutes choses sont réparties en sept *régions* : Nord, sud, zénith, nadir, etc. Chaque région a sa couleur, ses animaux, ses plantes; — et ces régions correspondent aux classes. De là des correspondances singulières pour notre logique, et qui font songer aux corrélations établies par les pythagoriciens entre les termes les plus divers, par la seule vertu du parallélisme de leurs *oppositions*.

Nous trouvons, au résumé, dans l'étude de MM. Durkheim et Mauss, une contribution remarquablement suggestive à l'étude de la mentalité primitive. En ce qui concerne la thèse plus précise soutenue par les auteurs, de l'origine proprement sociale des classifications que nous ne pouvons entreprendre d'examiner, peut-être suscite-t-elle au moins dans leur système même un problème. Si la classification des êtres dérive des classifications sociales, l'organisation de ces dernières, est donc, originairement du moins, indépendante de la répartition des êtres totémiques qui en serait alors issue. Une partie des explications sociologiques tirée du totémisme ne tombe-t-elle pas dès lors, ou ne requiert-elle pas une réadaptation? Ne sera-t-on pas ramené à chercher, comme nous l'avons toujours présumé, une explication de l'organisation des règles, des groupes de l'exogamie, etc., plus directe, plus proprement sociale, que celle qui était tirée des représentations totémiques elles-mêmes?

Dans sa revue des *Théories sur la division du Travail*, M. Bouglé, avec la clarté élégante et la finesse d'analyse que nous lui connaissons, démêle les différents faits communément confondus sous le nom de Division du Travail (§ I), en apprécie les conséquences très diverses (§ II) et en recherche les causes (§ III). D'abord la division du travail n'est pas la coopération simple, la mise en commun des forces en vue d'un résultat unique, il y faut la différenciation des tâches. Mais celle-ci même peut se produire de bien des manières diverses, soit qu'elle eut lieu par *sectionnement*, sous forme d'opérations successives, de productions indépendantes (la production d'un vêtement depuis le berger jusqu'au tailleur), par *analyse* des éléments d'un même produit (l'épingle) ou par *spécialisation* (le clou fabriqué par un seul ouvrier). Il y a lieu de même de distinguer la *formation*, la *subdivision*, ou la *création* des métiers. Enfin il importe de ne pas confondre la technique avec l'économique, et de distinguer ce qui dans l'organisation de l'industrie, relève soit du régime juridico-économique, soit du régime juridico-politique (p. 87). S'il s'agit d'apprécier la valeur de la division du travail, il n'est pas moins nécessaire de ne pas se contenter de l'envisager en bloc et sous une forme vague. Il faudra distinguer la production matérielle du travail intellectuel, ou artistique, considérer l'action de la division du travail, non seulement sur la production des choses, mais sur le producteur lui-même, se demander si les classes sociales sont l'effet ou la cause du choix des métiers, et si l'organisation est telle qu'elle parque l'individu dans sa caste ou si, au

contraire, tout en constituant en chaque homme un spécialiste, elle ne lui laisse pas en même temps accès aux fonctions générales de la vie collective. M. Bouglé pense que la division du travail pour donner des résultats satisfaisants, requiert surtout les conditions suivantes : la liberté économique, qui permette le choix et le changement du métier, une certaine égalité des conditions, sans laquelle l'adaptation des aptitudes aux fonctions est mal assurée et la liberté des contrats illusoire; enfin un groupement corporatif qui habitue les individus à se « contrôler » eux-mêmes. Et toutes ces conditions dépassent le domaine purement économique; on ne peut les attendre, comme M. Durkheim semble le croire, du fait même de la division du travail. « La sociologie n'est pas prête, — si tant est qu'elle doive jamais l'être — à se substituer à la morale. »

M. Bouglé, enfin, passe successivement en revue les causes de la division du travail en montrant que les causes naturelles, physiques ou physiologiques, sont souvent primées par les causes sociales et en particulier sociomorphiques, que celles-ci enfin n'excluent pas les explications psychologiques. « La division du travail n'est indispensable que sous condition. Pour que les hommes aient le sentiment de cette nécessité, il faut non seulement qu'ils veuillent vivre, — sans quoi ils ne lutteraient même pas — mais encore qu'ils veuillent vivre d'une certaine façon, qu'ils soient en un mot attachés à un certain idéal, sans quoi ils auraient pu choisir un autre dénouement à cette lutte. » C'est, comme on le voit, sous une autre forme, la même conclusion que tout à l'heure; les fins humaines ne sont pas, rigoureusement parlant, objet de science, et la sociologie ne peut se substituer à la morale. Mieux encore : les lois sociologiques formulent, comme toutes les autres, certaines conditions imposées aux développements de l'action humaine, mais elles n'en déterminent pas par elles-mêmes la direction, ni par conséquent des résultats catégoriquement nécessaires.

On enregistrera ici avec intérêt de telles affirmations. Ce n'est pas qu'elles aient lieu de nous surprendre le moins du monde sous la plume de M. Bouglé, chez qui, nous le savons, le sociologue n'a jamais fait tort au moraliste, mais nous savons des partisans intempérants de la morale sociologique, qui pourraient les méditer utilement.

GUSTAVE BELOT.

J. Dody. — LE CRITÉRIUM SOCIOLOGIQUE DE LA RAISON D'ÉTAT. Paris, Tricon, éditeur, 1903.

Dans ce livre où abondent des remarques judicieuses, et qui doit être le résultat de longues recherches, M. Dody s'efforce de déterminer ce qu'est la raison d'État, en prenant cette expression dans son sens général et philosophique, qui est celui-ci : « *la raison d'être* de

l'État, c'est-à-dire l'ensemble de tout ce que l'État peut et doit faire par cela même qu'il est l'État ». Tout ce qui est en conformité avec la volition nationale, les gouvernants ont, non pas le droit, mais le devoir de le faire; c'est la raison d'État licite. Et cette volition nationale, c'est la volonté d'être heureux. Voilà le critérium, qui se détermine ainsi : Nous tous, concitoyens, nous voulons être heureux, fût-ce aux dépens des autres hommes. Un acte sera licite, quand il sera en conformité avec cette règle.

Empressons-nous de dire que ce critérium du bonheur nous semble une mesure trop fragile pour juger les actes d'un gouvernement, car on peut se tromper sur l'idée du vrai bonheur; et, nous n'admettons pas qu'un bonheur soit légitime, quand il est réalisé au préjudice des autres nations. Il serait aisé de montrer, avec les exemples mêmes dont se sert M. Dody, à quelles inconséquences, à quelles exagérations nous mènerait l'application de son critérium (voir, en particulier, pages 77 et 180). Nous pensons qu'il vaut mieux, pour un gouvernement, « se prévaloir de la morale dans l'accomplissement de son mandat ». La morale n'est pas, quoi qu'on dise, uniquement affaire des prêtres, des philosophes, des éducateurs; elle doit inspirer et dominer la politique qu'elle empêchera ainsi d'être aussi souvent sujette aux caprices des sensibilités. D'ailleurs, M. Dody n'oublie-t-il pas son critérium changeant du bonheur — et tout subjectif — quand il dit : « Il est bien clair que la valeur d'une loi est intrinsèque, objective »? (p. 94).

Dans la deuxième partie de son livre, M. Dody examine les différents offices de l'État, ce qui donne lieu à quatre chapitres : l'État répresseur; — l'État éducateur; — les rapports des nations entre elles; — l'État fiscal.

Au cours de ces applications du principe précédemment posé, nous aurions encore certaines observations à présenter à l'auteur. Nous n'admettons pas que l'État doive s'occuper surtout de l'instruction professionnelle « qui apprend aux hommes à vivre heureux ». Même en se plaçant au point de vue eudémoniste, il nous semble que la vie complète d'un homme en société exige plus et autre chose que l'apprentissage d'une certaine technique professionnelle; celle-ci n'épuise pas les rapports des citoyens, et leur possibilité d'action. Je préfère les réflexions de M. Dody sur l'usage et les moyens du suffrage universel; mais je ne l'approuve pas quand il dit que la rédaction de la constitution doit être faite une fois pour toutes, que les magistrats doivent être élus pour une durée indéfinie; etc.

Nous avons préféré insister sur nos divergences avec l'auteur de ce livre; sa thèse essentielle ne nous paraît pas suffisamment justifiée; et nous ne croyons pas qu'il ait indiqué l'idée vraiment directrice d'un État démocratique qui doit être fondé sur le principe de la justice.

Jules Delvaille.

A. Penjon. — L'ÉNIGME SOCIALE. *Travaux et mémoires de l'Université de Lille*, Lille et Paris, F. Alcan, 1902.

La brochure de M. Penjon (110 pages) témoigne de l'intérêt croissant que la « question sociale », — ou, pour préciser, le problème des rapports du capital et du travail, au XXe siècle et dans les pays de grande industrie, — inspire aux philosophes universitaires. Elle témoigne aussi des inconvénients qu'il y a à l'aborder avec des habitudes d'esprit surtout métaphysiques, au lieu d'en faire l'objet d'une étude sociologique spéciale, et conforme, par sa méthode, à l'esprit des sciences positives.

Le point de départ de M. P. est d'une vraisemblance à peu près indiscutable. Il remarque, après bien d'autres, le contraste apparent qui existe entre les progrès techniques réalisés dans l'industrie au XIXe siècle, et les relations proprement sociales qui se sont établies, sous leur influence, entre le patron et l'ouvrier. Autant notre pouvoir sur la nature s'est rapidement modifié à notre avantage, autant les rapports des hommes entre eux sont encore, dans le même domaine, incertains, discutés, et trop souvent violents. M. P. attribue cet état de choses à la marche inégale des sciences de la nature et de la science de l'humanité, les premières avançant de conquête en conquête, la seconde à peine constituée. Si donc notre science de l'homme avait fait des progrès suffisants, nous échapperions à beaucoup des misères auxquelles nous condamne son état d'enfance, et notre pratique sociale pourrait devenir, à la longue, aussi sûre que notre pratique industrielle (p. 2 et 3).

Malheureusement, M. P. ne se demande pas si cette science de l'humanité, dont le défaut nous fait souffrir, ne devra pas ressembler, pour nous procurer les mêmes avantages qu'elles, aux sciences du monde physique. L'idée de la sociologie positive n'intervient même pas dans son raisonnement. Ce qu'il entend par « connaissance de la nature humaine », c'est la science de l'homme en soi recherchée par les philosophes : il s'agit d'obtenir, par voie d'analyse et de réflexion métaphysique, la définition véritable de notre essence.

Dès lors, la pensée directrice de l'ouvrage est la suivante. L'organisation de la société où nous vivons est fondée sur un état d'équilibre entre les égoïsmes, qu'on peut désigner du nom de justice. Ce mode de vie sociale nous paraît le seul possible, parce que nous croyons être des « personnes » c'est-à-dire des « substances distinctes », et que chacune de ces « personnes » exige des autres l'équivalent de ce qu'elle est prête à leur accorder. Si, découvrant l'inanité de la notion de substance, nous proclamions l'identité fondamentale de tous les hommes, l'égoïsme n'aurait plus de raison d'être, et le règne de la justice serait remplacé par celui de la charité, où chacun se donnerait librement à tous (p. 3-9 et 93-98).

Sans doute, M. P. ne présente cet ordre de choses nouveau que comme un « rêve » éloigné. Il n'en croit pourtant pas l'avènement

impossible : il y voit seulement « la plus grande révolution que la philosophie puisse jamais produire » (p. 99). Une telle confiance dans la vertu des idées abstraites peut paraître exagérée. Quand même le problème soulevé par M. P. ne dépasserait pas la portée de la plupart des hommes, n'est-il pas d'un intellectualisme excessif d'espérer que la simple constatation philosophique de leur identité essentielle suffise à intervertir complètement en eux le rapport des penchants égoïstes et sympathiques? Et d'autre part, l'évolution des sentiments sociaux dans les pays les plus avancés ne suit-elle pas, en fait, une direction plus ou moins différente de celle où M. P. voudrait l'orienter? Lui-même, il reconnaît (p. 48) que la charité, les dons gratuits du patron sont devenus odieux à beaucoup d'ouvriers : ils n'admettent plus d'autre base à la répartition des richesses que le droit égal de tous à jouir des produits d'un travail donné.

Mais la conséquence la plus curieuse de la position de principe adoptée par M. P., c'est que tout en concevant comme possible et nécessaire une transformation absolue de l'état économique et social actuel, il s'oppose résolument aux tentatives méthodiques qui ont pour but d'en obtenir la modification graduelle. La plus grande partie de son travail est ainsi consacrée à défendre, contre le socialisme, les thèses les moins soutenables de l'économie politique orthodoxe. La loi de l'offre et de la demande est « d'une rigueur à peu près mathématique » (p. 13) : les salaires des ouvriers se règlent, sous son influence, avec une « exactitude rigoureuse » (p. 45). C'est donc à tort qu'on s'indignerait de voir le capitaliste prélever une part considérable dans les bénéfices de l'entreprise industrielle. En confiant aux ouvriers des matières premières et les instruments de leur travail, il leur « rend un service » égal à celui qu'il reçoit d'eux (p. 37). Son capital n'est-il pas, d'ailleurs, « la propriété la plus légitime », puisqu'il est le produit de l'épargne, c'est-à-dire « de la contrainte qu'on s'est imposée à soi-même » (p. 38)? « Il dépend donc de chacun de nous, quelle que soit notre condition, pourvu seulement que nous ayons du travail, de devenir capitalistes » (p. 53).

M. P. ne méconnaît pas, cependant, que les choses sont loin de se passer avec cette heureuse simplicité. En fait, le régime actuel donne lieu à des « conflits » nombreux et graves. Mais les « prétendus remèdes » préconisés par le socialisme contemporain (que M. P. distingue mal du communisme le plus élémentaire) aggravent le mal au lieu de le guérir (p. 61-71). Le tort capital du socialisme, c'est de croire qu'une amélioration véritable peut être assurée par des « mesures législatives » ou même par « l'emploi de la force » (p. 91). C'est à la persuasion seule qu'il faut recourir. « Avant tout progrès durable, il faut que l'homme change d'opinion sur sa nature et se change lui-même par là jusqu'à un certain point » (p. 66).

En résumé, notre organisation sociale présente est conforme, dans tous ses détails, au principe sur lequel elle repose : rien n'y dément

l'idée de justice, elle-même inséparable de notre croyance à la réalité substantielle des personnes. Nous ne la transformerons véritablement qu'en propageant et en appliquant dans notre conduite la philosophie idéaliste, « la seule qui donne au socialisme bien entendu un fondement rationnel » (p. 99).

H. DAUDIN.

IV. — Morale.

Jules Payot. — COURS DE MORALE. Paris, Armand Colin, 1904.

Sous la forme modeste d'un livre classique, M. Payot donne au public un ouvrage qui lui manquait : un cours de morale qui ne soit pas un simple démarquage des morales religieuses, et qui expose une pensée vraiment laïque. Aussi, ce livre, écrit avec précision, clarté et force, a-t-il une véritable portée philosophique; il vaut, à lui seul, de nombreux et gros traités qui encombrent l'esprit, sans l'instruire, sans l'élever. En lisant ces pages substantielles, nous avons bien reconnu l'auteur de l'*Éducation de la volonté*.

Sans entrer dans le détail, indiquons les principales thèses qui se retrouvent et s'insinuent dans les divers chapitres de l'ouvrage, pour lequel M. Payot a suivi les divisions habituelles, mais en vivifiant les idées exposées.

M. Payot affirme le progrès social : de là l'idée d'une dette que tout homme contracte envers ses semblables ; — la valeur de la vie ; d'où il paraît que nos devoirs se résument dans une affirmation unique : aimer, et respecter la vie; vivre notre vie d'homme, c'est-à-dire notre vie consciente, en lui donnant l'intensité, l'étendue et la profondeur qu'elle peut atteindre ; — la valeur de la coopération, de la vie de société qui a permis le développement des sentiments de bonté et de justice; — enfin, la croyance à l'orientation raisonnable de la Puissance inconnue. Cette croyance a pour elle des raisons très fortes et « notre besoin de confiance dans la vie ».

Dans l'exposé concret de ces thèses, M. Payot ne se départit jamais du ton de la simplicité et de l'entretien familier : ce qui ne l'empêche pas de faire appel à de grandes autorités philosophiques, de leur emprunter des citations bien choisies et bien encadrées dans le texte.

Je souhaite que le livre de M. Payot soit, comme il le désire, lu et médité par tous les pères de famille. S'ils savent en profiter, ce sera la récompense de l'auteur; — celle, d'ailleurs, qu'ambitionnent ceux qui écrivent une œuvre fortement pensée, comme ce *Cours de morale*.

JULES DELVAILLE.



Auguste Bosco. — La delinquenza in vari State di Europa. 1 vol. in-8°, 202 p., Rome, Accademia dei Lincei, 1903.

Le nom et les travaux d'Auguste Bosco sont bien connus des statisticiens et des sociologues criminalistes depuis la publication de ses études sur l'*Homicide aux États-Unis* et sur la *Législation et la statistique comparées*. L'œuvre qu'il vient de publier sur la *Criminalité dans les différents états d'Europe*, fera date, croyons-nous, dans l'histoire de la statistique morale et de la sociologie criminelle. La statistique comparée ainsi entendue devient un véritable substitut de l'expérimentation sociologique. M. Bosco ne se perd pas en longues recherches méthodologiques sur l'aptitude du statisticien à découvrir des relations de causalité. Il n'est pas porté à présumer trop de sa science. Mais par là même qu'il possède toutes les données de la statistique européenne et qu'il y joint les connaissances du juriste, du démographe et de l'économiste, il analyse les résultats des recherches statistiques avec une telle sûreté que le lien causal est le plus souvent mis en lumière.

M. Bosco n'a embrassé que l'ensemble des états de l'Europe occidentale, c'est-à-dire qu'il a dû laisser de côté la Russie, les états balkaniques et le royaume de Hongrie. Dans l'Europe occidentale elle-même il a sacrifié quelques états dont la criminalité offre cependant des caractères originaux d'un haut intérêt, la Suisse, le Danemark, la Suède, la Norvège, la Belgique, les Pays-Bas. C'est que la première règle du statisticien doit être de comparer des quantités de même nature. Or il faut que l'organisation judiciaire et la législation pénale présentent des catégories assez grandes pour que les catégories juridiques se correspondent.

Le point de départ de M. Bosco est l'année 1861. Comme on le voit, c'est une date italienne. Mais cette date italienne a aussi une importance internationale. Le succès de la révolution italienne a marqué dans l'histoire générale de l'Europe la fin de cette phase d'arrêt et de dépression qui a suivi la révolution occidentale de 1848. La constitution d'un état italien sur les bases du libéralisme révolutionnaire a marqué la fin de la vieille Europe et le début d'une phase nouvelle dans l'histoire de ce qu'Auguste Comte appelait la *Grande Crise*. Au point de vue sociologique général le choix de M. Bosco est donc plus heureux encore qu'au point de vue statistique.

M. Bosco a été guidé par deux idées, — celle de la nationalité comme réalité historique et économique et celle de la *solidarité occidentale*. Il étudie d'abord chaque état comme un tout moral indépendant; puis dans une vue d'ensemble, il embrasse le mouvement général de la criminalité européenne dans le dernier tiers du XIXe siècle.

A notre avis, l'homogénéité de l'Europe occidentale est le fait prédominant. La criminalité est le reflet, l'image renversée de la civilisation générale bien plutôt qu'elle n'est une manifestation du caractère national. Sans doute les nations opposent une réaction

différente et inégale aux tendances « criminogènes ». Mais tandis que le type social occidental se distingue nettement du type russe et du type nord-américain, dans la criminalité comme dans le reste, la France, l'Allemagne, l'Angleterre, l'Autriche et de plus en plus l'Italie se montrent au statisticien éprouvées par une même maladie morale, qui suit les mêmes phases, en dépit des différences d'institutions et de religions, et se voit combattue partout par l'application d'un même traitement.

Le grand fait criminologique est celui qui a été si souvent signalé en France : diminution de la grande criminalité, accroissement plus ou moins rapide des délits et des contraventions. Chez nous les pessimistes n'ont voulu y voir que le résultat de la correctionnalisation des crimes et d'un affaiblissement de la répression. Mais le fait est trop général pour que l'on puisse admettre une explication aussi superficielle. Remarquons-le bien : cette diminution du crime au profit du délit et de la contravention est un phénomène social tout autre que celui qu'a cru voir l'école criminologique dont M. Niceforo est aujourd'hui le représentant le plus ingénieux. Ce n'est pas la criminalité astucieuse qui croît aux dépens de la criminalité sanglante : ce sont les manifestations vulgaires et timides de la criminalité violente, cupide et astucieuse qui se multiplient aux dépens des manifestations plus saillantes. Il serait inexact de dire qu'avec l'accroissement de la population urbaine et industrielle, l'attentat à la personnalité diminue pour faire place à l'attentat aux biens. Aucun délit ne croît plus rapidement et plus généralement que celui que notre code pénal qualifie *coups* et *blessures* (lesioni). Il semble, qu'au rebours de l'idéal socialiste dont les yeux complaisants croient déjà voir la réalisation, le respect des biens soit plus général que le respect des personnes.

M. Tarde aurait-il raison? Le mouvement de la criminalité attesterait-il une différenciation décroissante du malfaiteur et de l'homme moyen et par suite, une démoralisation générale, modérée seulement par l'affaiblissement des passions et des caractères? Tel n'est pas l'avis de notre auteur. L'accroissement des délits et des contraventions lui semble avoir pour cause, dans la plupart des états européens, une intervention plus active du législateur dans la vie privée des citoyens et une application plus ferme des lois pénales, tandis que la décroissance de l'ancienne criminalité correspondrait à l'amélioration de la culture et de la condition économique des classes laborieuses.

Le mouvement de la criminalité dans la société européenne, si homogène qu'elle soit, présente des contrastes qui ont un sens sociologique sérieux et dont l'étude approfondie remplace une expérimentation impossible. Le plus frappant de ces contrastes est celui de l'Allemagne et de l'Angleterre, car il ne peut être attribué ni aux différences ethniques ou religieuses, ni aux conditions démographiques ou économiques. Or, tandis que toutes les formes de la criminalité sont en progrès en Allemagne, notamment les attentats aux personnes

qui de 1882 à 1899 ont passé de 38 971 à 55 514, en Angleterre dans le même temps les attentats aux personnes tombent de 44 910 à 30 768 et les crimes de cupidité de 43 401 à 37 515. Dans les deux pays la population croît rapidement et fournit un important courant d'émigration. La population allemande comme la population anglaise tend à se concentrer dans les villes industrielles et dans les grands ports. La culture populaire est plus développée en Allemagne qu'en Angleterre. La comparaison statistique ne fournirait donc aucune explication à l'auteur s'il ne lui substituait résolument l'induction sociologique. La civilisation urbaine et industrielle s'est formée en Angleterre beaucoup plus lentement qu'en Allemagne. De nombreuses générations se sont partagé les difficultés de la transformation; les nouvelles habitudes sociales ont pu se former à mesure que disparaissaient les anciennes mœurs et la crise a eu son minimum d'intensité. Au contraire la transformation de l'Allemagne en un grand état industriel a été l'œuvre de deux générations tout au plus. Bien que la transformation ait été préparée par la plus forte culture intellectuelle qu'un peuple ait jamais reçue, la crise morale a été néanmoins d'une grande violence.

M. Bosco a donc demandé à la comparaison sociologique les facteurs des variations de la criminalité. Il en résulte qu'il a dépassé l'horizon borné dans lequel s'enferment trop souvent les statisticiens. Il tient grand compte de l'influence des mesures législatives, mais il voit que ce facteur est dominé par d'autres beaucoup plus puissants. Ce sont avant tout : 1° les mouvements de la population; 2° la répartition de la population sur le territoire; 3° les conditions d'existence faites à ses classes les plus nombreuses et les plus pauvres. Or les conditions éthiques ont pour lui autant d'importance que les conditions économiques et intellectuelles. C'est ainsi qu'il n'hésite pas à attribuer l'abaissement de la criminalité anglaise à la puissance et à l'élévation de l'idéal éthique manifesté par une élite qui elle-même est disséminée dans toutes les classes de la population.

Il resterait à élucider la question suprême de la statistique criminelle : le rapport entre les forces sociales ou naturelles et les motifs de la volonté. D'éminents sociologues jugent cette question négligeable; le motif personnel ne serait jamais qu'un reflet de la force sociale dont l'intensité et le déploiement expliqueraient seuls les variations de la criminalité. Tel n'est pas, semble-t-il, l'avis de M. Bosco. Il fait jouer un rôle aux mobiles jusque dans l'analyse statistique des faits criminels. C'est ainsi qu'il distingue soigneusement, parmi les attentats à la propriété, ceux qui satisfont la cupidité et ceux qui contentent les sentiments vindicatifs. Il montre que dans tous les pays ces deux classes du crime suivent une marche différente. De là à reconnaître, avec Wundt, la causalité du caractère, il n'y a qu'un pas. Une sociologie expérimentale mais non naturaliste, à base psychologique ou éthologique et non biologique, ne peut manquer de le franchir. C'est d'ailleurs à cette seule condition qu'elle

peut éclairer soit la philosophie du droit soit la théorie de l'éducation.

GASTON RICHARD.

Gino Trespioli. — SAGGIO PER UNO STUDIO DELLA COSCIENZA SOCIALE E GIURIDICA NEI CODICI RELIGIOSI (con prefazione d'Italo Pizzi). 1 vol. gr. in-8°, 547 p. Parme, Battei, 1902.

L'auteur a eu pour objet de résumer, au profit de la philosophie du droit, les travaux des orientalistes sur les codes sacrés de l'Asie. Le problème qu'il a tenté de résoudre est de savoir en quelle mesure la conscience religieuse collective est le fondement constant du droit. Pour en donner la solution, il faut découvrir le rapport entre deux grands faits historiques que l'on voit se succéder quand on compare l'Orient à l'Occident et en Occident le moyen âge aux temps modernes. Le premier de ces faits est la subordination du droit à la religion ou pour mieux dire à la théocratie, le second est la séparation croissante des règles religieuses et des règles juridiques.

Après avoir analysé les livres sacrés des Sémites, des Iraniens, des Hindous brahmanistes et bouddhistes et les livres classiques des Chinois, l'auteur nous propose une solution que nous pouvons résumer ainsi : La formation d'une conscience religieuse collective précède partout la rédaction des codes. Le mythe est la source du droit sacré ; les codes sont les œuvres des castes théocratiques ou des classes similaires (telles que celle des lettrés chinois) : elles y mettent leur marque et impriment au droit le caractère immuable du dogme.

Cependant le droit ne peut rester indépendant du développement de la pensée sociale. L'autorité des théocraties succombe à l'avènement de la philosophie et du savoir positif qui s'en dégage. De là proviennent les révolutions de l'Occident. Néanmoins le sentiment religieux, inséparable de la conscience d'un au-delà, est impérissable. Les révolutions occidentales qui ont rendu possible progrès de droit ont eu un caractère religieux. La Réforme a ouvert la porte au droit moderne en renouvelant contre l'Église romaine et l'ordre juridique créé par elle la guerre déclarée au polythéisme aristocratique par le christianisme primitif. La Révolution française, dont la Révolution italienne a été l'achèvement, a poursuivi l'œuvre de la Réforme et transformé les rapports de l'État et de la société religieuse. Enfin le socialisme allemand est une religion véritable. L'âge moderne occidental n'est donc pas séparé de la civilisation orientale par un abime. Le sentiment religieux n'agit plus sur la conscience du droit par l'intermédiaire des normes du culte, mais il n'est pas sans action sur les croyances fondamentales qui forment le support du droit. En effet, pendant que la conscience morale se dégage du théisme, le sentiment religieux se laisse pénétrer par le sentiment moral.

Mais une difficulté subsiste : comment le code sacré peut-il être l'expression de la conscience sociale s'il est l'œuvre d'une caste sacerdotale et si la société s'est fractionnée en classes héréditaires dont chacune a sa conscience propre? La sagacité de l'auteur s'est exercée sur ce problème dont l'examen fait l'objet de la majeure partie du livre. D'après lui, les castes théocratiques en codifiant le droit ont obéi, partout et indépendamment des différences de races, aux mêmes lois psychosociales. Les mèmes phénomènes s'observent dans l'histoire du droit égyptien, du droit juif, du droit iranien et hindou, du droit chinois. Partout on voit surgir, sous la forme du mythe, la conscience des fins sociales dont les règles juridiques sont les moyens. Partout les règles éthiques sont sanctionnées par un droit pénal rigoureux. La caste ne crée donc pas la conscience juridique. Elle l'identifie à un savoir supérieur ainsi qu'à un altruisme inférieur. Aux normes juridiques créées par la conscience collective, elle tend à en ajouter d'autres dans l'intérêt de son influence et de son autorité.

Les historiens des religions trouveront peut-être que certaines des assertions de l'auteur sont discutables. Sa compétence spéciale est attestée par un groupe d'orientalistes italiens, notamment par Italo Pizzi qui a écrit la préface du livre. Les historiens du droit pourraient reprocher à Trespioli de n'avoir pas suffisamment distingué entre le droit sacré et les coutumes populaires dont l'origine est peut-être économique autant que religieuse. Il faudrait aussi élucider davantage l'idée d'un rapport entre les éléments juridiques et les éléments mythiques des codes orientaux. Les codes sacrés ne doivent-ils pas à l'influence du mythe ce qu'ils ont d'antijuridique (au sens moderne), par exemple, l'excessive rigueur de la sanction pénale? S'il en était autrement, l'esprit philosophique et l'esprit scientifique auraient-ils pu féconder les germes déposés dans le droit primitif tout en dissolvant la pensée mythique?

Quoi qu'il en soit, cet essai de synthèse est utile et méritoire; l'œuvre de Trespioli est un répertoire de faits et d'idées qui permet aux sociologues et aux philosophes de mettre à profit l'érudition des orientalistes; elle complète les ébauches de Maine, de Dareste, de Vadalà-Papale : elle en élargit l'horizon.

Gaston Richard.

Vincenzo Miceli. — Studi di psicologia del diritto. I. *Le basi psicologiche del diritto,* 1 vol. in-8°, 192 pages, Pérouse, 1902.

Ce livre contient la première des quatre études que l'auteur, professeur à l'université de Pérouse, se propose de publier successivement. Son intention est d'y comprendre quatre catégories de recherches dans le champ de la psychologie du droit. L'unité de ces recherches est l'effort pour déterminer le lien causal qui rattache les phénomènes



du droit aux phénomènes de la conscience en général et spécialement aux processus volontaires.

Dans les publications qui suivront, l'auteur se propose d'étudier successivement la conscience sociale, la conscience juridique et les rapports que le droit soutient avec la conscience juridique. Ici il s'efforce de démontrer que le droit repose sur des bases psychologiques en parcourant l'histoire des doctrines éthico-juridiques et surtout en critiquant les théories qui ont eu ou ont encore le plus de vogue dans la philosophie du droit.

Le point de départ de l'auteur est que la coaction légale présuppose une force psychique qu'elle doit promouvoir dans la conscience. Mais si l'on reste dans les limites de la psychologie individuelle, on ne peut étudier les forces psychiques qui président à la naissance et à la transformation du droit. La volonté collective s'impose à la volonté individuelle, et de son côté la coopération qui conditionne cette volonté collective, est un phénomène de nature spirituelle et dont le caractère spirituel se manifeste à mesure que la société se développe.

La science du droit est donc d'abord et avant tout une psychologie sociale. Les conditions de la coexistence de l'agrégat humain ne pourraient déterminer la formation du droit, si dans la conscience elles ne se transformaient pas en désirs, besoins, idées, sentiments et processus volontaires. De son côté l'individu ne peut devenir un élément, un terme du rapport juridique, sinon en tant qu'il est le sujet de ces processus qui se développent en tout être humain. Mais la genèse du droit n'est pas le seul objet de la psychologie sociale. L'élément psychique entre encore en ligne de compte quand la norme juridique entre en application et qu'il faut définir la capacité personnelle.

Un coup d'œil rapide sur l'histoire de la philosophie du droit depuis les écoles grecques jusqu'à la réaction dont la philosophie révolutionnaire a été victime prouve que la théorie du droit a toujours été dans la dépendance des doctrines psychologiques régnantes. La philosophie du droit chez les Grecs a été intellectualiste, parce que le phénomène le plus facile à saisir en un temps où l'analyse psychologique était à ses débuts était la dépendance de la conduite à l'égard des processus représentatifs (§ 10). La théorie du droit naturel est caractérisée par une confiance excessive en la raison du législateur; c'est que dans une phase où la critique prédomine en tous les domaines, la loi semble être l'unique source du droit (§ 15, 16, 17). — Si le rôle des sentiments sociaux a été mieux reconnu, par les écoles traditionnalistes qui en France et en Allemagne ont combattu le droit naturel, c'est que la restauration représentait le retour aux traditions et aux croyances, la prépondérance du sentiment collectif sur les idées individuelles et par conséquent celle des parties les plus stables de la conscience sur les parties les plus mobiles (§ 18, 19).

Cependant l'esprit réputé positif est porté à disputer à la psychologie sociale le domaine de la philosophie du droit. Le principal souci de

l'auteur est donc de combattre et d'écarter les doctrines pseudo-scientifiques qui dédaignent ou rejettent l'explication psychologique. Il les ramène à deux : le réalisme juridique et la théorie de la classe dominante.

Le réalisme juridique est une théorie allemande qui ne reconnaît d'autre droit que le droit positif et ne lui assigne d'autre origine que la volonté de l'État. Ce que l'État ne sanctionne pas n'est pas encore du droit, mais de la morale ou peut-être un droit en formation (*werdende Recht*). Il est évident qu'une telle conception du droit est inconciliable avec toute théorie psychologique. Elle accorde une importance excessive au côté formel du droit. Elle méconnaît les motifs qui donnent à la norme juridique une force obligatoire et par suite les lois naturelles dont le droit social n'est que l'effet; elle oublie donc que l'État n'est pas le seul facteur de la coercition juridique. Enfin elle attribue trop peu d'importance au processus formatif, au sous-sol où s'élaborent les conditions qui préparent le droit, avertissent la conscience sociale et guident la conduite juridique des individus associés. La partie peut-être la plus instructive du livre est celle où l'auteur décrit ce processus de formation dans les pays civilisés qui ont une presse et des assemblées politiques. Il nous montre la loi future surgissant d'abord dans la conscience d'une partie de la nation à l'état de besoin obscur, presque inconscient, s'éclairant et se répandant dans des couches plus larges, se transformant en un courant social qui commence à agir sur l'organisme juridique de l'État rencontrant alors une opposition avec laquelle il doit compter et transiger, se transformant à la suite de ces luttes et subissant encore de nouvelles métamorphoses au moment de l'élaboration juridique. On voit donc quelle est l'erreur capitale du réalisme juridique : il ignore systématiquement les conditions de l'obéissance au droit et il accorde au processus du vouloir une existence indépendante. Il en résulte qu'il méconnaît entièrement le rapport du droit positif au besoin d'idéal qui agite la conscience populaire et cependant sans l'idéal et sans le mécontentement que l'idéal suscite, le droit positif ne se serait jamais dégagé des coutumes primitives. La réalité sociale et juridique, comme la réalité scientifique et esthétique comprend toujours l'idée claire du résultat à obtenir aussi bien que le résultat obtenu. Les *desiderata* du droit font partie du droit, dès que la conscience collective en a acquis le sentiment et la représentation.

Le réalisme juridique n'a guère de partisans en dehors des juristes purs. Au contraire la théorie qui voit dans le droit l'œuvre exclusive d'une classe dominante a acquis une grande popularité parmi les sociologues et les économistes. Elle a pu revêtir deux formes, selon que l'on applique la formation de la classe dominante par la lutte des races ou par les facteurs économiques. Mais Miceli n'attache que peu d'importance à cette distinction. La théorie de la classe dominante, quel qu'en soit le point d'appui objectif, lui paraît, comme la précédente, inconciliable avec une conception scientifique de la psychologie

du droit. En effet, la force qui assure et conserve la domination d'une classe ne peut être purement matérielle : il faut la chercher dans les processus représentatifs, sentimentaux ou volontaires. Il faut donc former l'hypothèse d'une duperie générale et perpétuelle des classes dominées — duperie générale parce que si quelqu'un des opprimés y échappait, il ferait facilement des prosélytes, — duperie perpétuelle, car la théorie n'est acceptable que si le fait est vérifié par l'histoire entière de l'humanité. Or cette généralité et cette permanence sont psychologiquement impossibles, d'abord parce que l'instinct du peuple ne manquerait pas de dissiper une illusion si contraire à sa conservation et à son adoption, puis parce que cette imposture suppose entre les membres de la classe dominante une unanimité irréalisable. L'observation nous montre que les petits cercles les plus intimes n'arrivent jamais à l'unanimité. Comment donc une classe sociale qui n'est ni homogène ni impénétrable y atteindrait-elle pendant des siècles?

Les partisans de la théorie ne peuvent faire qu'une seule réponse à cette objection : c'est qu'entre les membres d'une classe l'accord est instinctif et inconscient. Par là ils sacrifient déjà la psychologie exacte qui de moins en moins se contente de telles explications. Si l'on consulte tour à tour la psychologie des sentiments, celle des processus représentatifs et celle des processus volontaires, on voit qu'elle témoigne partout contre l'hypothèse. Un égoïsme de classe ne pourrait prévaloir ni contre l'égoïsme des petits groupes dont la classe se compose ni contre les sentiments altruistes. Quant aux processus volontaires, la psychologie nous montre que la volonté tend à faire prévaloir l'individualité la plus forte et rien ne prouve que la puissance de la volonté se trouve seulement dans les classes dominantes. L'observation nous montre au contraire que l'énergie n'est pas en rapport avec la situation sociale. — Enfin les lois positives de l'imitation, de l'habitude et les lois hypothétiques de l'hétérogénie des fins et de l'accroissement de l'énergie psychique témoignent contre cette interprétation unilatérale de l'histoire du droit. Celui qui en tient compte est conduit à voir dans la coexistence sociale une solidarité croissante des parties et une coopération qui embrasse un nombre croissant de personnes et, à la limite, la collectivité tout entière.

Nous n'avons pu donner ici qu'un aperçu bien sommaire de l'essai de Miceli. Tous ceux qui s'intéressent à la restauration de la philosophie du droit tiendront à lire l'œuvre elle-même et souhaiteront que l'auteur puisse exécuter dans un délai rapproché le programme compréhensif qu'il s'est tracé.

GASTON RICHARD.

V. — Variétés.

N. Vaschide et von Buschan. — INDEX PHILOSOPHIQUE (*Philosophie et sciences annexes*). Gr. in-8°, 345 p., Paris, Naud, 1re année, 1902.

Cet *Index* contient les titres des ouvrages et articles de revues relatifs à la philosophie et aux sciences annexes parus en 1902, en France et à l'Étranger. Les auteurs se proposent de publier, dans les premiers mois de 1904, un second volume qui contiendra non seulement les titres, mais une brève analyse des ouvrages et articles de l'année 1903.

Le présent volume contient 4 623 titres répartis en 54 divisions, plus un index alphabétique des auteurs. Il paraît complet, fait avec soin et rendra d'incontestables services aux travailleurs.

Toutefois, il est impossible de ne pas lui adresser une critique. Ordinairement toutes les publications de ce genre sont distribuées suivant de grandes divisions qui comportent plusieurs subdivisions. La psychologie, par exemple, forme un département qui comprend les sujets qu'elle embrasse, classés sous diverser rubriques, telles que sensation, mémoire, etc. Or, l'*Index* n'est pas ordonné suivant cette disposition qui paraît la plus rationnelle. Tout est sur le même plan. Ainsi la métaphysique forme le 54e et dernier chapitre; le 27e est consacré à la fatigue, le 36e au génie et au talent, le 43e à la chirurgie du système nerveux, le 45e à la thérapeutique, le 46e aux poisons, le 49e à l'électro-physiologie, etc., etc. Quoi qu'on pense de la métaphysique, il est impossible de ne pas admettre que dans un Index philosophique, elle doit être considérée comme un *tout* et ne peut-être mise sur le même plan que les chapitres précités qui ne sont que des subdivisions de subdivisions. Même remarque pour la morale qui forme le chapitre 37e, l'hérédité faisant le sujet du 30e.

C'est une disposition qu'il sera facile de faire disparaître et on peut supposer que les auteurs s'apercevront d'eux-mêmes qu'il n'y a aucun profit à s'écarter de l'ordre généralement admis.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane, t. XXVIII.

W. Frankl, *Sur la tendance générale du jugement dans les expériences de poids soulevés.* — Dans un ouvrage paru en 1899[1], Miss Martin et G. E. Müller publiaient le résultat de nombreuses expériences sur les poids soulevés par la méthode des cas vrais et faux. Le but de ces expériences n'était pas de mesurer la sensibilité différentielle, mais de déterminer les conditions dans lesquelles le sujet porte son jugement et les influences dont dépend ce jugement. Or, parmi ces causes, ils en ont relevé deux principales. Le poids fondamental reste constant pendant que l'on emploie des poids de comparaison plus forts et d'autres plus faibles. Or, il arrive très souvent que le poids de comparaison est apprécié d'une façon absolue comme lourd ou comme léger, et que cette appréciation détermine le jugement. Le jugement est alors plus souvent vrai, si le poids de comparaison est soulevé le deuxième, que s'il est soulevé le premier : la raison en serait que l'on porte le jugement au moment où l'on soulève le deuxième poids et que le premier poids est déjà oublié ou qu'il en reste tout au plus une image indécise. Cette tendance à donner un plus grand nombre de jugements vrais lorsque le poids de comparaison est soulevé le deuxième s'est montrée commune à toutes les personnes qui ont fait les expériences, et pour cette raison Miss Martin et G. E. Müller l'appellent la tendance générale du jugement (*Generelle Urtheilstendenz*). La deuxième cause déterminante varie avec les personnes, et pour cette raison est appelée *tendance typique du jugement* : les sujets, en effet, se classent en deux groupes : les uns donnent un plus grand nombre de jugements vrais lorsque le poids fondamental est plus fort que le poids de comparaison, et c'est le contraire qui arrive pour les autres; les premiers appartiennent au type positif, les autres au type négatif, et le type dépendrait de la force musculaire. — Les expériences de Frankl, faites à Graz avec un seul étudiant, confirment cette théorie.

Hugo Frey, *Études expérimentales sur la conduction du son dans le crâne.* — D'expériences faites sur la conduction du son, au

1. Lillie J. Martin et G.E. Müller, *Zur Analyse der Unterschiedsempfindlichkeit*, Leipzig, Barth, 233 p.

moyen d'un appareil fondé sur l'emploi du microphone, il résulte que les ondes sonores qui partent d'une des oreilles se propagent dans le crâne tout entier, mais principalement dans la direction du point symétrique. Cette propagation a été observée sur des crânes macérés, et aussi sur des crânes frais, et il est à présumer qu'elle se produit de la même façon chez le vivant. Le son qui se transmet ainsi va naturellement en s'affaiblissant, mais il possède encore une intensité très notable quand il atteint la deuxième oreille. Il est donc possible, quoique Fig. ne regarde pas la chose comme prouvée, que les deux oreilles prennent part à l'audition, même lorsque le son n'a frappé directement qu'une oreille.

G. M. Stratton, *Le facteur de la perspective linéaire dans le phénomène de la voûte céleste.* — Contre l'opinion de von Zehender (Z. f. Ps., 24), que la perception de la voûte céleste n'est pas une illusion, mais est la perception correcte de la forme que prennent les nuages, S. soutient que c'est une illusion due à la perspective.

F. Schmidt, *Recherches expérimentales sur la théorie de l'association.* — Expériences faites sur les indications de Marbe, en vue de contrôler le résultat d'expériences publiées par Thumb et Marbe (*Experimentelle Untersuchungen über die psychologischen Grundlage der sprachlichen Analogiebildung*, 1901). Il s'agit d'associations verbales : on prononce un mot, le sujet répond par le mot qui est évoqué dans son esprit, et l'on mesure le temps de réaction avec une montre marquant le cinquième de seconde. Les expériences de S. ont été faites avec huit enfants d'une dizaine d'années. On a employé comme mots servant d'excitation des formes verbales, par exemple *sie bringen, ich brachte*, etc., et un certain nombre d'adjectifs comme mots intercalaires. Les résultats ne manquent pas d'intérêt. D'abord ils ont confirmé le résultat obtenu par Thumb et Marbe, que les sujets se divisent en deux types : les uns répondent, d'une façon très fortement prépondérante, par une autre forme du même verbe que celui qui a servi d'excitation, les autres par une forme d'un autre verbe. D'autres réponses, peu nombreuses, consistent en des mots autres que des verbes. Au point de vue de la durée des réactions, Thumb et Marbe avaient trouvé que la durée moyenne d'une espèce de réaction est d'autant plus faible que cette réaction se produit le plus souvent : cette relation n'est pas vérifiée par les expériences de S., qui trouve $1^s,90$ quand le sujet indique une autre forme du même verbe (ce qui arrive dans 53 0/0 des cas), environ 2 secondes quand il indique une forme d'un autre verbe (ce qui arrive dans 37 0/0 des cas), et des durées variables, plus grandes ou plus petites, pour les autres espèces de réactions, etc.

C. Ritter, *Incapacité de lire et d'écrire sous la dictée, avec possession de la parole et de l'écriture.* — Description détaillée de l'état mental d'un homme de vingt-six ans, entièrement normal au point de vue corporel, qui, pendant son séjour à l'école, a pu apprendre à écrire

en copiant, mais non à lire. Il reconnaît dans l'alphabet un bon nombre de lettres, mais, bien qu'il puisse nommer les lettres d'un mot simple comme wir, mit, etc., il est incapable de les réunir correctement. Il lit un peu mieux les nombres peu compliqués, mais avec des erreurs fréquentes, etc.

Th. Lipps, *Quelques controverses psychologiques*. — Observations critiques au sujet d'opinions exposées par Ebbinghaus dans sa *Psychologie* (dont le premier volume a été publié en 1902). — D'abord L. rejette l'explication donnée par E. du fait qu'un son musical est facilement confondu, et a, d'autre part, une tendance à se fondre, avec son octave. Pour E. le fait provient de ce que chaque son fait vibrer une partie déterminée de la membrane basilaire et en même temps d'autres parties qui correspondent plus spécialement à l'octave, à l'octave de l'octave, etc. Il en résulterait que deux sons séparés par une octave produisent des impressions nerveuses ayant des éléments communs : de là résulterait une identité partielle des deux sensations, et par suite la possibilité de la confusion et de la fusion. L. n'accepte pas cette explication, à laquelle il oppose sa théorie des rythmes : le rythme physique d'un son musical doit se traduire dans la sensation : par suite deux sons séparés par une octave ont en commun le rythme répondant au son le plus grave, et cela suffit pour que les deux sons s'unissent jusqu'à un certain point. En somme, malgré la critique de L., sa théorie ne diffère guère de celle d'E. que parce que E. essaye de deviner ce que peut être la partie commune des phénomènes nerveux correspondant aux deux sensations. — La critique de L. me paraît plus heureuse en ce qui concerne la deuxième discussion, relative aux prétendues sensations de mouvement, d'effort, de résistance. A proprement parler, il n'existe pas de sensations de mouvement, car les sensations qui ont leur origine dans les organes en mouvement, dans les muscles, les tendons et les articulations, ne contiennent pas, en tant que sensations, la spatialité qui appartient nécessairement à une représentation de mouvement. Sur ce point, L. est d'accord avec E. Il est aussi d'accord avec lui pour rejeter les sensations d'innervation. Mais il pense que, dans les états que l'on désigne improprement sous les noms de sensations d'effort, de résistance, de poids, de tension, il existe un fait qu'E. a eu le tort de méconnaître : c'est ce qu'il appelle le « sentiment d'effort » (*Strebungsgefühl*). C'est un fait d'un autre ordre que la sensation, on lui donne les noms de tendance, aspiration, désir, espérance, et il accompagne tout événement psychique qui est dirigé vers une fin et qui rencontre une résistance. D'autre part, la force n'est pas plus donnée dans la sensation que la spatialité. L. rejette donc les sensations de tension admises par E. (Au fond, ce qui est ici en question, c'est la théorie intellectualiste d'E., qui réduit la tendance aux sensations, images et émotions, tandis que L. regarde la tendance comme un fait psychique irréductible.) — La troisième discussion porte

sur la connaissance des relations, et en particulier de la relation de ressemblance. Pour E., les relations des sensations sont des données immédiates au même titre que les sensations, autant vaut dire qu'elles sont des sensations. L. soutient au contraire que ce sont des faits d'aperception, que la conscience de la ressemblance est une unification des sensations semblables. — Conclusion : « La psychologie contemporaine a besoin d'être réformée de fond en comble. »

E. WIERSMA, *Recherches sur les oscillations de l'attention* (2e art.). — Nouvelles expériences sur les temps de perceptibilité de faibles excitations ou différences d'excitation. On fait maintenant les expériences à des heures différentes de la journée (9 à 10 heures du matin, 2 à 3 heures de l'après-midi et 7 à 8 heures du soir). Pour Heymans, le temps de perceptibilité est le plus long au milieu de la journée et le plus court le soir; pour W., il est le plus court le matin et le plus long le soir. Or Heymans a coutume de travailler dans la journée, tandis que W., travaille le soir. Le résultat des expériences dépend-il de l'habitude, ou bien dépend-il principalement d'une disposition personnelle, comme Kräpelin l'a supposé pour le travail mental, au sujet duquel il a trouvé une variation analogue? D'autres expériences faites par W. sur trois personnes qui n'ont pour ainsi dire pas à faire de travail intellectuel, montrent que, chez ces personnes, les temps de perceptibilité varient peu aux différentes heures de la journée. La conclusion est que l'habitude de fournir l'effort intellectuel à un moment donné de la journée exercerait une influence déterminante sur la faculté de percevoir, et que par suite, quand on veut étudier, par des expériences de plusieurs jours, la faculté de percevoir, et aussi la capacité de travail intellectuel, il est nécessaire d'expérimenter toujours à la même heure. — D'autres expériences ont pour but d'étudier l'influence du travail, physique et mental, sur la durée du temps de perceptibilité : cette durée est abaissée régulièrement par la fatigue qui provient des deux genres de travail. — Enfin l'alcool produit aussi une diminution, très sensible, dans le temps de perceptibilité, tandis que le bromure de sodium exerce une action contraire, peut-être parce qu'il supprime des excitations perturbatrices.

EDITH KALISCHER, *Analyse de la contemplation esthétique*. — Exposition d'une théorie nouvelle. Ce n'est pas le désintéressement à l'égard de l'objet qui caractérise la contemplation esthétique, mais c'est que l'œuvre d'art, avec un minimum de matériaux sensibles, provoque un maximum d'états de conscience et notamment évoque une multitude d'images.

A. FONTANA, *Sur l'action de l'eucaïne B sur l'organe du goût*. — Expériences faites au laboratoire de Kiesow, à Turin. L'eucaïne B est un anesthésique voisin de la cocaïne, mais moins toxique. On badigeonne le bout de la langue une fois, 5 fois ou 10 fois, avec des solutions d'eucaïne, à des degrés différents de concentration, et l'on détermine, au bout de 3, 5, 10, 15 minutes, etc., la sensibilité aux quatre

excitations principales (amer, sucré, salé, acide) en essayant successivement des solutions de concentration différente. Les expériences ont été faites en détail sur F., et, pour contrôle, sur cinq autres personnes. Des tableaux donnent le détail des résultats. Comme résultat général, il faut signaler des différences individuelles sensibles, et ce fait que c'est la sensibilité à l'amer qui est la plus affaiblie (elle est entièrement supprimée pour 5 minutes par un seul badigeonnage de solution concentrée d'eucaïne).

A. Bernstein réclame la priorité au sujet de l'idée exposée par Storch (*Z. f. Ps.*, XXVII) sur le rôle des images motrices du larynx comme bases de la mémoire musicale. Le travail de B. a paru dans les *Voprosi philosophii i psychologii* (1896).

Foucault.

NÉCROLOGIE

Désiré Nolen, né à Paris le 21 août 1838, entra à l'École normale en 1858. Chargé en 1861 du cours de logique à Carcassonne, il fut reçu à l'agrégation de philosophie, rétablie en 1863, en même temps que MM. Lachelier et Leune. Il professa la philosophie à Nevers, à Moulins, à Clermont-Ferrand, puis après la guerre qu'il avait faite comme mobile volontaire, à Tours. Docteur ès lettres en 1875, il fut successivement chargé de cours, professeur et doyen à la Faculté de Montpellier, recteur à Douai en 1881. Une douloureuse maladie le força à quitter Douai pour Besançon, puis à prendre une retraite prématurée. Il est mort à Paris le 17 mars 1904.

De 1875 à 1883, l'activité philosophique de D. Nolen fut considérable. Sa collaboration à la *Revue philosophique* a été constante pendant toute cette période. Dans le premier volume, de 1876, Charpentier (p. 506-516) annonçait la thèse française de Nolen, *La Critique de Kant et la Métaphysique de Leibnitz* : « Elle suppose, disait-il, une immense lecture et n'embrasse pas moins que tout l'ensemble de la philosophie allemande depuis Leibnitz jusqu'à Hegel et Schopenhauer... Ce livre comptera dans l'histoire de la philosophie allemande et il ne sera désormais permis à personne d'étudier cette grande philosophie sans tenir compte du travail de M. Nolen ». Dans le premier volume de la *Revue*, Nolen analysait lui-même le *Kant et Darwin*, de Schulze (295-300), la *Téléologie de Kant*, de Stadler (300-309), la *Nature des Comètes*, de Zœllner (405-416). Dans le second volume de 1876, il publiait un article sur *les Discussions de la Société de Berlin* (186-190) et des comptes rendus de la *Philosophie de Kant*, de Desdouits (198-206), du *Cours de philosophie*, de Dühring (393-406). Le premier volume de 1877 contient des analyses du *Fondement critique du réalisme transcendental* de Hartmann (294-304), du *Darwin contre Galiani*, de Dubois-Reymond (p. 88-93),

des *Théories darwiniennes* de Schmid (527-534). Dans le second volume de 1877, Nolen, qui a publié en 2 volumes, une traduction de la *Philosophie de l'Inconscient* de Hartmann, analyse son *Darwinisme* (201-210), puis donne deux articles sur l'*Idéalisme de Lange* (380-401) et sur son *Mécanisme* (577-587) qui préparent son introduction à la traduction, par Pommerol, de l'*Histoire du Matérialisme* de Lange. En 1878, il consacre une nouvelle étude au *Cours de philosophie* de Dühring (I, 660-681). En 1879, il s'occupe des *Maîtres de Kant*, de Schulz, de Martin Knutzen (I, 481-503), de Newton (II, 113-138), des *Faits dans la perception*, de Helmholtz (561-567). En 1880, il traite de *Kant et de J.-J. Rousseau* (I, 270-298), de la *Critique de Kant et de la religion* (648-664), puis des *Philosophies en Allemagne*, de Benno Erdmann (II, 96-113). En 1882, la *Revue philosophique* donne de D. Nolen, *Le Monisme en Allemagne* (I, 54-73, 146-179); en 1883, les *Logiciens allemands contemporains* (II, p. 449-465). Elle lui doit aussi de 1876 à 1882, des Analyses des Périodiques allemands et pour la librairie où elle paraît, il prépare une édition classique de la *Monadologie* de Leibnitz. On peut regretter que la maladie l'ait empêché de réunir et de compléter les études commencées sur la formation philosophique de Kant et sur la philosophie allemande contemporaine, en raison même de tous les renseignements intéressants que nous fournissent encore les articles publiés.

FRANÇOIS PICAVET.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

SOURIAU (Paul). — *La Beauté rationnelle*. In-8°, Paris, F. Alcan.

BOUGLÉ. — *La Démocratie devant la science*. In-8°, Paris, F. Alcan.

ZYROMSKI. — *L'orgueil humain*. In-12, Paris, Colin.

J. MEILLOC. — *Le serment pendant la Révolution*. In-12, Paris, Lecoffre.

G. CANTECOR. — *Le positivisme*. In-18, Paris, Delaplane.

S. BORIS. — *An Inquiry into the nature of Hallucinations*. In-8°, New-York, Macmillan.

GUSTI. — *Egoismus und Altruismus*. In-8°, Leipzig, Rossberg.

JERUSALEM. — *Kants Bedeutung für die Gegenwart*. In-12, Wien, Braumüller.

E. MORSELLI. — *La filosofia monistica in Italia*. In-4°, Torino.

TROILO. — *La dottrina della conoscenza nei moderni precursori di Kant*. In-8°, Bocca, Torino.

F. MASCI. — *E. Kant, discorso*. In-8°, Napoli, Tersitore.

ALIOTTA. — *La conoscenza intuitiva nell'estetica del Croce*. In-12, Firenze, Bertola.

Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.

L'ÉDUCATION DE LA MÉMOIRE A L'ÉCOLE

Qui de nous n'a lu au moins une des innombrables polémiques, articles, livres ou brochures sur le rôle éducateur des humanités classiques? Si les novateurs trouvent le temps consacré à l'étude du latin et du grec hors de proportion avec l'importance qu'ont pour l'homme moderne les civilisations antiques, s'ils trouvent fâcheux de dépenser six années de sa jeunesse, au moment où l'extrême plasticité du cerveau permet de fixer tant de notions utiles, à mal apprendre les langues anciennes; par contre, les partisans du *statu quo* clament bien haut que seules les littératures anciennes peuvent donner à l'esprit son maximum de développement; suivant eux l'étude de l'antiquité est indispensable parce que nos codes sont imprégnés de l'esprit juridique romain, parce qu'une foule de nos institutions sont des imitations de celles des Romains et des Grecs, parce que notre langue même est une langue latine, et que le sens de presque tous nos termes techniques ne se peut déduire que du latin ou du grec; plus encore, ils disent que ces littératures anciennes, ces langues sont si parfaites, que l'exercice de les apprendre constitue pour l'intelligence la meilleure des gymnastiques, la seule, la plus orthopédique de toutes, et que, s'il est vrai que l'enfant gagnerait du temps en remplaçant l'étude du latin et du grec par celle de deux langues modernes, ce léger avantage serait compensé et au delà par un moindre développement de ses facultés intellectuelles. Et sans doute les novateurs ne manquent point d'arguments pour défendre malgré cela leurs idées; parmi tous je citerai celui-ci : l'homme étant destiné à vivre dans les temps modernes et non dans l'antiquité, à penser en homme du XXe siècle, doit comprendre avant tout l'âme de ses contemporains, il aura un avantage considérable en découvrant cette âme dans les littératures contemporaines.

Laissons ces arguments et ne nous arrêtons qu'à un seul : l'enseignement classique, tel qu'il est généralement compris de nos jours, est-il réellement le meilleur de tous les systèmes de formation de l'esprit?

Il y a quelque vingt ans, je lus, par hasard, un article dont j'ai oublié l'auteur, et traitant de la supériorité de l'enseignement clas-

sique sur le professionnel; je n'ai guère retenu de cette lecture qu'un argument qui alors m'avait frappé : l'auteur disait que des professeurs allemands qui avaient dans leur cours de sciences deux catégories d'étudiants, les uns ayant passé par six années d'humanités, les autres par autant d'années d'enseignement professionnel; que ces professeurs, dis-je, avaient constaté qu'au début de leurs études supérieures, les élèves sortis des *Realschüle* l'emportaient sur les autres, et cela, parce qu'ils étaient plus familiarisés avec les appareils et les procédés opératoires; mais qu'au bout de quelques mois, les élèves sortis des humanités reprenaient l'avantage. D'après l'expérience de ces quelques professeurs, il semblerait donc que décidément les humanités classiques préparent mieux, même à l'étude des sciences, que les classes professionnelles.

Cet argument qui m'avait impressionné m'est souvent revenu à la mémoire, j'y ai réfléchi beaucoup et j'ai eu fort longtemps l'impression que malgré tout il était bien malaisé de le démontrer. Car enfin, il se réduit à ceci : l'impression, la conviction si vous voulez, de quelques professeurs de sciences est que, même dans le domaine scientifique, celui qui a passé par les humanités a un avantage sur celui qui n'a fait que des études professionnelles.

Or, en admettant même que le succès dans l'étude des sciences naturelles soit la mesure exacte du degré d'intelligence d'un homme, il faudrait encore démontrer autrement que par des impressions que d'une manière générale les humanistes l'emportent toujours dans les sciences sur les professionnels.

A la réflexion il apparaît que les professionnels abordant les études scientifiques supérieures, ont eu, depuis l'âge de douze ans environ, l'esprit orienté plus du côté des faits que du côté des idées. Pour eux, l'Université est plus directement la continuation de l'école, leur intelligence s'est exercée et s'exerce toujours dans un même sens; les humanistes, au contraire, ont appris pendant six ans à comprendre surtout des idées, et cette orientation de l'esprit dans le domaine idéal donne une empreinte, une formation particulière toute différente de celle que l'on reçoit dans les cours de sciences des Universités. Je crois que cette double formation a une influence éducatrice considérable. « Quiconque a beaucoup vu peut avoir beaucoup retenu », et j'ajouterai quiconque a *vu* de manières différentes peut avoir appris à mieux *regarder*. Je serais très curieux de faire l'expérience inverse de celle que j'ai rapportée; on ne peut songer à faire étudier le Droit à des élèves ignorant le latin, mais si des élèves ayant passé uniquement par les classes professionnelles abordaient des études réservées aux humanistes, si des jeunes gens,

ayant appris à observer la nature en s'attachant davantage aux faits, se lançaient plus tard dans l'étude de la littérature ou de l'histoire, n'auraient-ils pas en ce domaine une supériorité sur les humanistes? la supériorité de ceux qui ont appris à regarder avant d'apprendre à penser?

Admettons que les humanités préparent le mieux l'esprit aux études supérieures, quel avantage n'auraient pas les défenseurs du grec et du latin s'ils le démontraient? Il y a vingt ans, en lisant l'article dont j'ai parlé, je me disais que la question était insoluble; car, pensais-je, pour démontrer qu'ils ont raison les humanistes n'ont qu'un moyen : mesurer l'intelligence des élèves avant et après leurs études classiques, mesurer de même l'intelligence des jeunes gens fréquentant les *Realschüle*, et comparer les résultats.

Or, comment procéder à cette estimation du degré d'intelligence, quel est le critère, quel est le signe extérieur constant et déterminable du degré d'intelligence de quelqu'un?

Emploiera-t-on les méthodes classiques, les concours? On sait depuis longtemps que leurs résultats sont fort sujets à caution et que dans tous les cas ils ne donnent la mesure de la supériorité intellectuelle que dans une sorte déterminée d'exercices auxquels les élèves ont été spécialement entraînés. Or, le degré d'intelligence ne se mesure point uniquement à l'habileté plus grande dans les travaux dits intellectuels : il est des artisans illettrés fort intelligents, et par contre des savants éminents qui dans la vie se conduisent comme les gens les plus bornés. Je ne sais plus qui a défini le savant « celui qui sait ce que tout le monde ignore, et qui ignore ce que chacun sait. »

Il faut considérer l'intelligence en général, c'est-à-dire l'habileté à discerner, à saisir les nuances, dans toutes les sortes de stimulations qui arrivent à la conscience; connaître, — disait l'illustre Bain, — c'est *uniquement* percevoir des ressemblances et des différences.

Le jour où l'on pourra mesurer directement l'intelligence spontanée d'un sujet, la psychologie aura réalisé l'un de ses plus merveilleux progrès; alors on pourra non seulement déterminer la puissance de l'intelligence d'un homme comme on mesure aujourd'hui la force de sa mémoire, mais on pourra faire pour la faculté primordiale ce que l'on fait pour l'autre; contrôler, mesurer, traduire en chiffres l'effet utile des divers modes d'entraînement.

Et peut-être que le jour où l'on pourra mesurer l'intelligence des élèves des classes de sixième et celle des élèves de rhétorique on constatera avec stupéfaction que l'entraînement classique, la forma-

tion humanitaire pas plus que la professionnelle ne donne de résultats appréciables; que les jeunes gens bourrés de grec et saturés de latin n'ont en rhétorique que le surplus d'intelligence qu'a tout être ayant passé pendant six ans à travers d'innombrables sensations diverses; de même que le rhétoricien a plus de mémoire par ce que, par le bénéfice de l'âge, il parvient à mieux concentrer son attention.

Je dis *peut-être*; j'ignore ce que les chiffres donneront, mais je crois que l'instruction actuelle ne développe pas plus l'intelligence que la mémoire.

Durant des siècles, par tous les pays du monde, dans tous les établissements d'instruction, on a cru cultiver, fortifier la mémoire, et toutes les mensurations faites par les psychologues de tous les pays concordent pour démontrer que la mémoire immédiate des enfants demeure à peu près stationnaire entre huit et vingt ans, alors qu'elle croît sensiblement après cet âge par l'exercice spontané, en s'attachant aux objets qui intéressent.

Les pédagogues semblent avoir toujours confondu ces deux choses bien distinctes : exercices intellectuels et culture de l'intelligence. Oui, un exercice quelconque modéré et régulièrement répété fortifie les organes; mais suffit-il de prendre n'importe quels exercices? Ceux-ci sont-ils indifférents? n'en est-il pas de tout particulièrement utiles? de vraiment formatifs, que, non pas l'expérience, mais l'expérimentation tablant sur des résultats mesurés est seule capable de révéler?

Sans doute, faire travailler l'intelligence sur des sujets intellectuels, faire repenser les pensées d'autrui dans les formes impeccables dont elles furent revêtues, étudier l'esprit des sociétés anciennes, est un travail utile, mais est-il particulièrement formatif de l'intelligence, et parmi les occupations intellectuelles quelles sont celles qui forment davantage? On dit que les humanités, et d'ailleurs tout enseignement quelconque, donnent aux élèves une certaine somme de connaissances utiles, je l'accorde. Mais, quand on ajoute que cette discipline constitue le mode le plus efficace d'entraînement de l'intelligence, je demande qu'on me fasse la preuve de cette affirmation. Jusqu'à ce jour on ne la saurait donner qu'en se basant sur des impressions ou des certitudes morales.

Espérons que bientôt cette question comme d'autres entrera franchement dans le domaine expérimental, et qu'enfin la pédagogie scientifique reléguera définitivement l'autre dans l'histoire.

Car elle progresse la pédagogie basée uniquement sur l'expérimentation et la mesure; elle fait déjà sentir son influence heureuse

dans l'enseignement, surtout dans l'enseignement primaire. De ci de là, dans les écoles, on applique timidement et parfois presque subrepticement des procédés que les expérimentateurs ont démontré l'emporter sur les vieilles méthodes. C'est particulièrement pour les enfants arriérés que l'on s'efforce de développer les facultés intellectuelles par des méthodes basées sur les connaissances physiologiques et psycho-physiologiques. Ceci se conçoit. Tant qu'on a affaire à des enfants ordinaires, on se contente de les dresser comme on a été dressé soi-même, à la vieille mode et au petit bonheur. Mais pour les moins doués cet entraînement se montre manifestement insuffisant; il faut bien essayer autre chose. Et souvent, sans savoir pourquoi, en tâtonnant, les maîtres de ces pauvres déshérités en sont arrivés à former directement, à affiner les centres sensoriels; et en particulier le sens musculaire. On fortifie d'abord l'intelligence non par les occupations intellectuelles mais en affinant les nerfs sensitifs et éveillant l'attention.

Si, petit à petit, des améliorations, fruits des travaux de recherches, s'introduisent de ci, de là dans l'enseignement primaire, il faut convenir que le progrès n'est que bien faible et se rencontre plutôt exceptionnellement.

On n'a pas encore songé, je pense, à développer directement une faculté par des exercices d'entraînement rationnels, gradués, systématiques, basés uniquement sur les conclusions des expérimentateurs.

On objecte que cela n'est pas encore possible. — C'est une erreur; — il y a une faculté que l'on peut dès à présent former rationnellement : c'est la mémoire. On connaît avec certitude les conditions qui renforcent la faculté de retenir.

Mais l'entraînement scientifique est-il, dans l'état actuel, applicable? Nos instituteurs sont-ils à même d'en tirer le parti voulu? — Oui. — La tentative que nous avons faite depuis un an dans une école communale primaire de Gand, et dont nous allons maintenant entretenir le lecteur, prouve qu'il est possible et même facile d'instituer, dans une école primaire, un véritable cours rationnel de mémoire. Que des instituteurs, non dirigés directement, mais seulement guidés par des conseils, parviennent à fortifier la mémoire de leurs élèves par des exercices simples, de courte durée, variés et intéressants; qu'ils peuvent sans être aidés mesurer la mémoire immédiate moyenne des élèves de leur classe, et enfin qu'ayant fait avec une grande précision ces mensurations avant et après les exercices d'entraînement, ils peuvent constater eux-mêmes par des chiffres les progrès réalisés.

Dans le courant de l'année 1902, j'avais été amené[1] à faire devant un auditoire d'instituteurs communaux trois causeries sur la psycho-physiologie de la mémoire. Me basant sur les travaux les plus remarquables entrepris depuis une dizaine d'années dans les laboratoires des divers pays, j'avais exposé d'abord comment on analyse la mémoire d'un sujet donné, au point de vue qualitatif et quantitatif, et, en guise de démonstration, j'avais mesuré l'étendue de la mémoire de mes auditeurs en leur faisant retenir des chiffres, des syllabes, des mots, sous forme visuelle et auditive. Puis passant en revue les recherches spéciales sur les conditions qui fortifient toute mémoire, j'avais attiré l'attention de mon auditoire sur l'importance qu'il y a à fixer les images sous le plus grand nombre de formes à la fois, et insisté sur le rôle capital, dans la mémorisation, de l'élément moteur, ou mieux, des mouvements de phonation, d'articulation.

Enfin, passant à la conclusion des données précédemment exposées, j'esquissai une sorte de plan d'un cours de mémoire tel que je le comprends, c'est-à-dire un ensemble d'exercices d'entraînement généraux destinés à fortifier la mémoire générale, et des exercices spéciaux pour fortifier la mémoire dont on se sert surtout à l'école : la mémoire des mots, des textes, des faits historiques, des dates, etc.

Ces conférences, écoutées avec la plus vive attention, n'eurent aucun résultat pratique pour la masse des auditeurs; mes idées semblaient intéressantes, originales, mais impraticables. J'avais eu vaguement l'idée qu'il suffisait de montrer la voie pour que chacun s'empressât d'y entrer; il fallut en rabattre. J'entrepris alors de réunir dans mon laboratoire quelques instituteurs, en très petit nombre et choisis parmi les plus zélés : notre petit cercle se composait de six instituteurs, et du directeur de l'école où cinq d'entre eux faisaient des leçons. Il était en effet indispensable d'avoir la collaboration du directeur pour organiser comme il convenait les exercices d'entraînement.

Le cercle constitué, nous nous mîmes immédiatement à l'œuvre.

Il s'agissait avant tout, pour chaque instituteur, de mesurer la mémoire de sa classe avant l'entraînement. La méthode classique qui donne les résultats les plus nets consiste à faire retenir après une seule inspection ou une audition une série de syllabes dénuées de sens. Tant que ces mensurations sont faites par des psychologues, tout va bien; mais, quand il s'agit de les faire faire par un

1. A la demande de l'Échevin de l'Instruction publique, mon savant collègue de la Faculté de droit, M. de Ridder.

homme absolument étranger aux recherches expérimentales, la chose n'est plus si simple. J'ai été obligé d'apporter aux méthodes généralement suivies quelques modifications dont les avantages m'ont paru sérieux. J'ai composé d'abord une table de syllabes formées chacune de deux consonnes et une seule voyelle; celle-ci n'étant jamais placée au milieu mais avant ou après les deux consonnes.

On mesure, toujours d'après les méthodes habituelles, la mémoire d'un sujet, d'après le nombre de syllabes retenues comparé au nombre total des syllabes présentées, en d'autres termes on tient compte des fautes et des oublis.

Or, l'appréciation de l'importance des fautes est une très grosse difficulté pour tout expérimentateur, et bien davantage encore pour celui qui n'a pas l'habitude des recherches de laboratoire.

Sur sept syllabes, un enfant en aura retenu correctement trois, oublié deux et altéré deux autres. Comment et pour combien lui compteront ces altérations? Un élève a écrit *acb* au lieu de *acp*, c'est une faute s'il est visuel, ce n'en est pas une s'il est auditif. Il écrit *ocb*, au lieu de *acb*, pour combien lui sera comptée cette syllabe qui a deux lettres correctes sur trois; pour les deux tiers?... Pour obvier à ces inconvénients, j'ai imaginé un procédé un peu différent de ceux dont on se sert d'habitude : je table non sur le rapport entre le nombre de syllabes retenues et le nombre de syllabes présentées, mais sur la longueur de la série que l'élève peut en moyenne retenir toute entière de façon absolument correcte. On commence par montrer une syllabe, puis deux, puis trois. Supposons que l'élève reproduise correctement une, puis deux, puis trois, enfin quatre syllabes et incorrectement cinq, dans cet exercice, la puissance de sa mémoire immédiate des syllabes est exprimée par le chiffre 4.

Un second inconvénient de la méthode suivie généralement est que les enfants, surtout les plus faibles, sont découragés dès le début, en constatant, par exemple, que sur sept syllabes ils n'en peuvent retenir qu'une ou deux. Enfin, l'émulation dans tous les cas est bien faible.

Les modifications suivantes aux procédés habituels m'ont semblé donner de meilleurs résultats.

Le maître propose une première fois aux élèves de retenir exactement une seule syllabe, celle-ci est ou bien écrite au tableau ou bien prononcée distinctement, suivant qu'on s'adresse de préférence à la mémoire visuelle ou à l'auditive. En fait, généralement les *tests* étaient écrits au tableau noir, celui-ci, bien entendu, était tourné

ou recouvert pendant qu'on y inscrivait la syllabe choisie. Puis après un signal pour éveiller l'attention, brusquement on tournait ou on découvrait le tableau, le *test* demeurait visible pendant deux ou trois secondes, suivant l'âge des élèves, puis brusquement le test était recouvert; chaque élève inscrivait sur une feuille de papier disposée à l'avance ce qu'il avait retenu.

Chaque page était signée par le sujet. Alors le maître passait rapidement entre les bancs, ramassait toutes les copies exactes. Dans ce premier exercice, quand il ne fallait retenir qu'une seule syllabe, tous les élèves d'ordinaire reproduisaient exactement.

Dans l'exercice suivant le maître montre non plus une seule syllabe mais deux, procédant d'ailleurs exactement comme dans l'exercice précédent. Les élèves ayant reproduit les syllabes, le maître passe de nouveau entre les bancs, ramasse les copies correctes, laisse les autres; car au début, un nombre considérable d'élèves, surtout dans les classes inférieures, ne peuvent retenir exactement deux syllabes aussi compliquées que celles qu'on leur proposait dans nos exercices. Pour ceux-là, et pour ceux-là seulement, le maître recommence l'épreuve, c'est-à-dire que ceux qui ne sont point parvenus à retenir exactement deux syllabes, après les avoir considérées pendant deux, quatre ou six secondes, suivant la classe, regardent une deuxième fois durant le même temps les *mêmes syllabes*, et tâchent de les reproduire correctement. Le maître recueille de nouveau les copies exactes, et s'il s'en trouve encore d'incorrectes, il refait, pour les enfants les plus faibles, une troisième épreuve. L'avantage de ce procédé est double : d'abord il proportionne le nombre d'exercices d'entraînement à la faiblesse de la mémoire et de l'attention des sujets, faisant faire aux moyens et aux médiocres deux ou trois fois plus de travail qu'aux forts; en second lieu il excite au plus haut point l'émulation des élèves, car devant leurs camarades ils sont à l'instant et sans protestation possible classés parmi les bons ou les mauvais élèves.

Le troisième exercice porte sur trois syllabes, montrées durant trois, six ou neuf secondes; on procède exactement comme il a été dit précédemment.

On augmente graduellement le nombre des *tests*, jusqu'à ce qu'on s'aperçoive que la majorité est incapable de suivre. Alors on peut constituer une moyenne approximative, représentant la force de la mémoire d'une classe. Supposons que sur 40 élèves, tous reproduisent correctement une syllabe, que 10 ne parviennent pas à en rendre correctement 2; on admettra que ces 10 ne retiennent qu'une syllabe, l'intensité de leur mémoire équivaut à 1. Supposons que

25 élèves reproduisent exactement 3 syllabes, sans pouvoir dépasser ce nombre, on dira que la puissance de leur mémoire équivaut à 3, et enfin supposons que sur les cinq premiers de la classe, trois parviennent à retenir exactement 4 syllabes, et les deux meilleurs 5 syllabes, on pourra, si l'on veut, faire le tableau suivant :

10 élèves	retiennent	seulement	1 syllabe.
25 élèves	—	—	3 syllabes.
3 élèves	—	—	4 syllabes.
2 élèves	—	—	5 syllabes.

Ce qui donne comme total du maximum de syllabes que les élèves de la classe parviennent à retenir $10 + 75 + 12 + 10 = 107$ syllabes. Et si l'on divise ce nombre par celui des élèves de la classe $\frac{107}{40}$ on obtiendra comme moyenne : 2,675 syllabes retenues par élève.

Hâtons-nous de dire que cette moyenne n'est que tout à fait approximative, elle n'est qu'une indication, en ce sens que si, plus tard dans l'année, les enfants de toutes les catégories étant entraînés, le nombre de syllabes retenues correctement s'accroît pour *tous* ; que, par conséquent, le numérateur de la fraction ci-dessus augmente, tandis que le dénominateur demeure constant, la moyenne approximative s'élèvera nécessairement, et en comparant cette nouvelle moyenne à la précédente, on pourra jusqu'à un certain point mesurer les progrès réalisés.

Pour rendre plus clairs les résultats obtenus, nos instituteurs ont eu grand soin de noter, dans le cahier spécial qu'ils réservaient pour leurs exercices, les réponses correctes présentées par *chaque* élève individuellement; il leur suffisait pour cela de collationner toutes les feuilles recueillies durant chacun des exercices.

Il va sans dire que l'on ne s'est pas contenté d'une seule série d'exercices gradués pour mesurer la mémoire des élèves de chaque classe; au contraire, on a multiplié les mensurations autant qu'il a fallu pour obtenir des résultats concordant entre eux. Pour cela on a pris soin de mettre toujours les exercices de mensuration au même moment de la journée : le matin à 9 heures; on avait dressé les listes de tests de façon à les rendre autant que possible de difficulté égale; on a procédé de façon identique dans la marche suivie : signal, temps durant lequel le test demeure apparent, etc. Et ce n'est que lorsque les résultats recueillis durant plusieurs semaines se sont révélés constants, c'est-à-dire presque identiques, qu'on les a additionnés pour en faire une moyenne définitive pour chacun des enfants d'abord, pour la classe ensuite.

Les tableaux obtenus par chacun des membres de notre petit cercle étant définitivement établis, et, par conséquent, la mesure moyenne étant connue, nous avons passé aux exercices d'entraînement proprement dits, d'abord généraux.

A dire le vrai, nous n'avons pas encore pu, jusqu'à ce jour, songer à la formation spéciale de la mémoire qu'on emploie à l'école, à la mémoire des formules et des textes, cela ne nous sera probablement possible que vers la fin de cette année. En attendant nous nous contentons de fortifier d'une manière générale la faculté rétentive de nos élèves en les forçant à retenir ce qu'ils voient, ce qu'ils entendent, ce qu'ils lisent et disent.

Une fois les premiers exercices de mensuration dûment finis, on ne présente plus comme *tests* aux enfants des syllabes dénuées de sens; en d'autres mots on n'entraîne jamais leur mémoire visuelle, ou auditive, ou motrice par des *tests* de cette nature; sans cela il serait impossible d'estimer ce que vaudraient les résultats obtenus dans les mensurations faites à la fin de l'année. Les enfants seraient spécialement exercés à retenir des *tests* particuliers; cet entraînement amènerait nécessairement des progrès marqués dans ce genre d'exercices, mais les résultats obtenus ne démontreraient pas que la mémoire générale a progressé d'autant.

Donc après la détermination de la force moyenne de la mémoire des sujets, plus de mensurations, plus d'exercices au moyen de syllabes, mais d'autres exercices tout différents dont je vais maintenant dire un mot.

Le cours de mémoire ou enseignement théorique et pratique de l'art de retenir comporte, comme je l'ai dit, deux espèces d'exercices. D'abord un entraînement général destiné à fortifier les principaux éléments de la faculté de retenir; ces exercices devraient porter sur les diverses mémoires partielles : visuelle, auditive, olfactive, gustative, tactile et musculaire. Je me suis contenté, au début, des trois mémoires : visuelle, auditive et motrice, et encore, n'est-ce point la mémoire des muscles en général mais celle des muscles phonateurs que nous avons exercée.

Je montrerai prochainement que l'orthopédie des organes des sens est le meilleur moyen de développer l'intelligence naturelle; pour le moment il s'agit d'apprendre dans les exercices de mémoire, non à regarder et à écouter, mais à retenir ce qu'on a regardé et écouté. Quant à la troisième sorte d'exercices, ceux qui intéressent les muscles phonateurs, ils développent également l'intelligence naturelle et la mémoire : le fait de prononcer nettement affine le sens musculaire et fait que l'on retient mieux ses modifications.

Les exercices de mémorisation visuelle sont gradués d'abord d'après l'âge des élèves puis d'après les progrès réalisés.

Nos instituteurs ont eu toute liberté de choisir les *tests* visuels qui leur semblaient préférables; les uns se sont servis de lettres majuscules imprimées, d'autres de dessins très simples, tel un carré incomplet, dont l'un des côtés manque, des lignes épaisses et minces diversement disposées; dans les classes supérieures on a présenté des dessins symétriques et d'autres asymétriques dont quelques-uns fort compliqués, à ce qu'il m'a semblé. Le maître, dans le choix de ces *tests*, doit se laisser guider par deux considérations : il faut que les dessins offrent un certain intérêt; on obtient ce résultat en variant les *tests* le plus possible et en coupant les exercices de mémorisation visuelle par d'autres, mémorisation auditive et articulation. En second lieu il faut éviter de décourager les élèves en leur montrant des dessins trop compliqués, il faut que *tous* (sauf à la rigueur un ou deux tout à fait réfractaires) parviennent, après la troisième tentative, à reproduire correctement la lettre ou le dessin présenté. Tout dessin qui ne peut être reproduit exactement après avoir été produit trois fois, est trop difficile, il faut le simplifier ou ne le représenter que plus tard quand l'entraînement graduel aura porté ses fruits.

J'ai dit que les enfants doivent reproduire *exactement* les lettres ou dessins qu'on leur présente; il s'agit de s'entendre : les plus âgés ayant l'habitude de dessiner parviennent aisément à reproduire avec exactitude; les plus jeunes, pas; de ceux-ci on exige seulement qu'ils reproduisent les proportions principales du test. Enfin, pour les tout petits, les enfants de six à sept ans, nous avons été obligés d'imaginer un procédé particulier : le maître montre pendant un nombre déterminé de secondes un premier *test*, puis une minute après il présente de nouveau ce *test*, et en même temps un autre assez bien différent; les enfants invités à dire lequel des deux *tests* a déjà été vu, lèvent la main droite pour désigner l'un, la main gauche pour désigner l'autre. Les noms de ceux qui ont répondu correctement la première fois sont inscrits sur un carnet. Le maître fait, dans les mêmes conditions, une seconde épreuve, puis une troisième, absolument comme on fait dans les classes où les élèves sont capables de reproduire par eux-mêmes.

Les exercices faits sous cette forme sont aisés à graduer, on présente ensemble le *test* montré d'abord et des dessins de plus en plus pareils. On peut aussi montrer à côté du *test* produit d'abord, non plus un, mais deux ou trois dessins à peu près semblables.

Les exercices orthopédiques de la mémoire ont toujours été faits

le matin à la première heure; toujours on a suivi le procédé des répétitions exposé plus haut, et les résultats obtenus, dont je parlerai plus loin, montrent combien l'émulation produite est salutaire, et pousse les élèves à faire tous leurs efforts pour passer dans une catégorie supérieure.

Le temps consacré à ces leçons de mémoire ne dépassait guère dix minutes à un quart d'heure par jour.

Après la mémorisation visuelle, la mémorisation auditive. Les *tests* employés par nos instituteurs étaient de trois sortes; c'étaient des séries d'abord courtes, mais croissant de plus en plus chaque jour, de syllabes composées d'une consonne, toujours la même, combinée avec des voyelles différentes; par exemple *lolalu*; à l'exercice suivant : *bibabubo*, puis *momumimema*, s'allongeant à mesure que croissait la fraction représentant la mémoire moyenne. Puis on remplaçait ces sortes de *tests* par d'autres où la consonne seule de chaque syllabe variait, par exemple : *lafama*, *cotonoromo*, etc. Enfin on produisait des séries de syllabes, toujours en commençant par les plus courtes, dans lesquelles à la fois on variait les consonnes et les voyelles : *rimanupo*, *tapofuconimaru*, etc.

Ces exercices doivent être, comme les visuels, gradués, par conséquent de plus en plus difficiles, à mesure qu'on monte des classes inférieures aux supérieures, et aussi depuis le début de l'année jusqu'à la fin; les exercices étaient choisis en se basant sur les résultats obtenus.

Si, après avoir entendu trois fois le *test*, un certain nombre d'élèves était incapable de le reproduire exactement, on l'estimait trop difficile pour le moment, et l'on proposait des séries moins longues.

La façon la plus simple de mesurer la difficulté relative des *tests* consiste à établir une fraction semblable à celle dont j'ai précédemment parlé.

Supposons un *test* visuel. Le maître l'a présenté aux 40 élèves de la classe. Après une première présentation huit élèves l'ont reproduit correctement. Il a fallu le montrer une deuxième fois; alors 24 des élèves restant l'ont retenu; enfin après la troisième fois les 8 derniers sont parvenus à retenir le même dessin.

Comment formerons-nous la fraction exprimant la mémoire des élèves dans ces circonstances?

8	ont regardé	1 seule fois,	total :	8	inspections.
24	—	2 fois,	—	48	—
8	—	3 —	—	24	—

Tous les élèves de la classe sont parvenus à retenir exactement le *test* après un total de 80 inspections.

Comme il y a 40 élèves chacun a eu en moyenne besoin de $\frac{80}{40}$ soit 2 inspections. Bien entendu cette moyenne n'a d'autre valeur que celle d'une indication permettant de constater si un *test* est trop facile ou trop difficile.

Elle permet encore de constater dans de certaines limites les progrès réalisés, car, pour ne pas décourager les élèves, il faut maintenir la fraction plus ou moins constante.

En effet, la fraction, au début des exercices, donnant 2 pour un *test* de trois syllabes par exemple; si, après quelques semaines, on arrive à maintenir à peu près cette proportion 2, non plus quand on présente 3 syllabes, mais quand la série augmente, devient 4, voire 5 syllabes, la force moyenne de la mémoire de la classe se sera élevée de 3 à 4 ou 5.

Enfin, alternant avec les précédents, des exercices d'articulation ont été introduits pour assouplir les muscles phonateurs et renforcer la mémoire motrice d'articulation.

Ici malheureusement, toute mesure, même approximative, est impossible. Il faudrait se servir d'appareils enregistreurs pour constater la netteté et l'énergie des contractions musculaires. Nous avons dû nous contenter de simples appréciations. Les exercices d'articulation sont assez peu variés. Ils consistent à prononcer le plus nettement qu'on peut, et ce en tenant les mâchoires pressées fortement l'une contre l'autre, ce qui oblige à contracter les muscles avec le maximum d'énergie, à prononcer dans ces conditions chacune des consonnes de l'alphabet suivie de la série des voyelles : *ba be bi bo bu*, *ca ce*, etc.

Puis on passe à l'articulation des mots et des phrases, toujours les dents serrées, et en donnant à chaque syllabe la même durée.

Voilà l'ensemble des exercices généraux que, pendant huit mois environ, six instituteurs ont imposé à leurs élèves, deux ou trois fois par semaine, le matin à neuf heures.

Comme il fallait s'y attendre les débuts ont été ingrats. Malgré leur zèle très réel stimulé par mes encouragements répétés, les membres de notre cercle ne croyaient pas beaucoup au succès. Les exercices cependant plaisaient aux élèves, bien davantage que les classiques leçons de mémoire, mais après les deux ou trois premiers essais, cet intérêt avait sensiblement diminué. Ajoutez que les maîtres agissaient en tâtonnant, présentaient des dessins beaucoup trop difficiles.

Après deux ou trois semaines d'essais on trouva enfin pour chaque classe des dessins suffisamment faciles pour que le décou-

ragement disparût. Après deux mois environ les exercices étaient définitivement organisés, et l'on constata enfin les résultats. Un moment vint où à ma question habituelle : « Y a-t-il progrès marqué? » la réponse fut « sans aucun doute ». Quelques-uns de nos instituteurs s'avisèrent même de voulour mesurer le résultat obtenu et présentèrent comme *test* un dessin aussi facile que ceux qu'ils avaient montrés au début des exercices, bien qu'il ne fût semblable à aucun de ceux qui avaient été vus et reproduits. La mémoire moyenne représentée par 2 environ la première fois, avait passé à 3 environ la deuxième fois.

Après les exercices purement visuels, on entreprit d'entraîner la mémoire auditive.

Des séries de syllabes juxtaposées, comme je l'ai exposé plus haut, furent, dans les mêmes conditions que les dessins, proposées aux élèves. J'ai été frappé de la rapidité avec laquelle cet entraînement donne des résultats.

Ainsi dans une classe supérieure, où les élèves sont âgés de quinze à seize ans, la mémoire auditive pour cinq syllabes est en moyenne de $\frac{52}{43 \text{ élèves}}$ ou 1,21 ; deux ou trois jours après, pour six syllabes elle est $\frac{45}{43}$, soit 1,02, et un peu plus tard elle est encore $\frac{45}{43}$ pour *sept* syllabes.

L'entraînement des muscles phonateurs a semblé plus difficile, d'abord parce qu'un certain nombre de mes instituteurs ne sont pas habitués eux-mêmes à articuler nettement, puis parce que les élèves trouvent ce genre d'exercices moins intéressant, enfin, peut-être, parce que les résultats sont bien difficiles à contrôler. Néanmoins, j'ai tenu bon et les exercices d'articulation les plus élémentaires : prononciation nette et brève, de diverses consonnes associées successivement aux différentes voyelles, ont alterné avec les exercices habituels de mémorisation visuelle et auditive.

Si on me demande maintenant quels ont été les premiers résultats de cette tentative bien imparfaite, je répondrai en me basant sur deux sortes de données : les impressions des maîtres eux-mêmes et les chiffres que j'ai pu recueillir.

Qu'il me soit permis d'abord d'observer que, pendant huit mois qu'ont duré nos leçons, diverses causes ont influencé les résultats et qu'il serait peu sérieux de juger la méthode d'après un essai fait dans ces conditions. Le premier, le plus important de tous les obstacles, a été le manque de préparation des maîtres eux-mêmes. Il leur a fallu tâtonner des semaines avant de trouver le procédé

opératoire, la technique des exercices; le genre des *tests* appropriés aux élèves de leur classe, la façon de produire ces *tests*, de recueillir les copies avec la régularité exigée, etc.

Suivant mon conseil, chacun d'eux avait un carnet spécial sur lequel il annotait chaque jour le procès verbal de ses exercices; en parcourant ce carnet on se rend compte des mille difficultés pratiques du début. Il faut donc défalquer du temps d'entraînement une période d'initiation plus ou moins longue suivant les classes. Il ne faut pas oublier que dans certaines classes la leçon de mémoire ne se donnait que deux fois par semaine, et dans les autres quatre fois et que la durée de chacune de ces leçons ne dépassait pas en moyenne un quart d'heure.

Enfin, si l'on jette un coup d'œil sur les carnets des instituteurs qui ont fait les exercices on constate d'emblée que l'entraînement de la mémoire visuelle a pris la part du lion, au détriment du développement de la mémoire auditive et surtout de la mémoire motrice d'articulation.

Malgré tout, si on interroge les maîtres qui ont essayé d'appliquer mes méthodes on apprend ceci :

Les exercices sont généralement intéressants et excitent vivement l'attention des élèves. Les progrès dans les exercices de mémorisation visuelle et auditive sont évidents.

Au bout de peu de temps un nombre plus considérable d'élèves reproduisent les dessins plus compliqués. Quant aux syllabes, le nombre des *tests* retenus croît déjà après un petit nombre d'exercices.

Pour les exercices d'articulation les résultats sont difficiles à apprécier.

Ces impressions concordantes, et qui me paraissent sincères, de personnes qui au début ne croyaient pas à l'efficacité du moyen proposé, suffiraient grandement à m'encourager, surtout étant données les conditions défectueuses dont j'ai parlé; mais il y a heureusement des résultats plus concluants : les chiffres obtenus en mesurant la mémoire des syllabes dénuées de sens.

De l'ensemble des chiffres il résulte que la mémoire immédiate des syllabes dénuées de sens a passé de 2 et une fraction à 3 et une fraction, c'est-à-dire que les élèves des six classes dans lesquelles on a fait les exercices d'entraînement généraux parviennent après ces quelques mois à retenir en moyenne moitié plus de syllabes qu'avant les exercices. Pour mieux faire comprendre ces résultats prenons les chiffres de la classe supérieure en exposant comment ils ont été obtenus :

Au début de l'année cette classe comprenait 51 élèves.

La mémoire des syllabes dénuées de sens mesurée cinq fois est représentée par les chiffres suivants :

12 élèves n'ont pu retenir d'emblée plus de	2 syllabes.
33 — —	3 —
6 sont parvenus à retenir.................	4 —

Donc :

12 élèves peuvent retenir en tout	24 syllabes.
33 — —	99 —
6 — —	24 —

Ce qui donne pour les 51 élèves un total de 147 syllabes, et si l'on divise ce nombre par 51 on obtient 2,88 exprimant la mémoire moyenne des élèves de cette classe. J'ai dit plus haut quelle est la signification de cette moyenne.

A la fin de juillet on fait de nouvelles mensurations dans les mêmes conditions que celles du mois d'octobre. Le nombre des élèves a diminué, il est descendu à 36. Il y a là une difficulté; car ce sont peut-être les moins bons qui font défaut. Même en admettant cela, les résultats sont encore très encourageants. En effet, les moyennes obtenues sont les suivantes :

Sur 36 élèves

2 seulement ne peuvent retenir plus de	2 syllabes.
7 parviennent à retenir correctement	3 —
5 — —	4 —
21 — —	5 —

On voit d'emblée que les mensurations auraient dû être poussées plus loin; puisque 21 élèves retiennent 5 syllabes, un certain nombre aurait pu retenir 6 ou même 7 syllabes. Mais en prenant ces chiffres tels qu'ils sont, ne peut-on pas affirmer que le progrès réalisé est évident? La moyenne, manifestement trop faible ici, est cependant bien supérieure à celle d'octobre :

3 élèves ont retenu en tout	6 syllabes.
7 — —	21 —
5 — —	20 —
21 — —	105 —

ce qui donne un total de 152 syllabes retenues par 36 élèves, et une moyenne de 4,22 alors que la moyenne en octobre était 2,88.

Les résultats des autres classes ressemblent à ceux-ci; les moyennes ne sont pas formées toujours comme il le faudrait; même dans cet exemple-ci, 4,22 est évidemment trop faible, mais la con-

cordance profonde de tous les résultats est une preuve suffisante de l'utilité des exercices d'entraînement généraux.

Il n'a pas été possible, la première année, de songer à l'entraînement spécial, je vais tenter de l'introduire cette année-ci.

Les six instituteurs qui composent notre cercle pédagogique ont déjà un commencement de formation, ils sont à même de faire sans difficulté les exercices généraux. Nous avons réuni les autres instituteurs de la même école qui jusqu'ici n'avaient point suivi notre méthode. Le cercle pédagogique comprend ainsi une division supérieure et une division inférieure, les membres des deux divisions sont capables de mesurer la mémoire de leurs élèves au moyen des syllabes dénuées de sens, ils font tous les exercices d'entraînement généraux. Cette fois, c'est dans toutes les classes que se font les leçons de mémoire, toujours le matin à la première heure, pour les petits de six à sept ans, aussi bien que pour les grands de quinze à seize ans. Dans les classes supérieures seules nous commencerons dans quelques semaines l'entraînement spécial de la mémoire des textes, formules, etc.

Ces exercices spéciaux, destinés à des enfants, devront nécessairement être fort simples. Voici ceux que j'essayerai de faire suivre dans les classes supérieures d'abord :

On enseignera aux enfants l'art d'apprendre par cœur, car je ne supprime rien de ce qui existe dans l'enseignement classique, on leur enseignera, dis-je, à retenir par cœur le plus exactement et le plus rapidement possibles, d'abord en stimulant au plus haut point leur attention; on ne leur permettra de lire qu'une seule fois, par fragments, bien entendu, le texte à retenir; puis à mémoriser sous le plus de formes possible, à la fois visuelle, auditive, motrice d'articulation et motrice graphique; enfin à insister spécialement sur la répétition mentale, la diction intérieure qui l'emporte de loin sur la simple mémorisation visuelle et auditive : ces dernières ne sont que des signes qu'il faudra traduire en mots au moment où on récitera la leçon, la première est déjà cette récitation elle-même. Je ne puis entrer ici dans les détails de cette méthode d'entraînement spécial. Je renvoie pour tous les éclaircissements à mon livre *Esquisse d'une éducation de la mémoire*[1].

Après avoir appris aux enfants à fixer rapidement dans leur mémoire les formules stéréotypées et les textes modèles, on les exercera à convertir en phrases des séries de mots, des listes de termes, etc. On généralisera la pratique employée de ci, de là, à

1. Paris, Félix Alcan, 1904.

titre exceptionnel, pour faire retenir par exemple les noms des villes qu'arrose un fleuve, et les mots en *ou* qui prennent *x* au pluriel. On commencera par des exercices faciles : le maître proposera de relier en une phrase trois termes tels que ceux-ci : *homme*, *nature*, *mort*, dont les élèves auront tôt fait la phrase : Tout *homme* de par sa *nature* est destiné à la *mort* », ou quelque autre semblable.

Puis on proposera des séries toujours plus longues de mots, de plus en plus difficiles à unir, dans une même phrase.

Enfin, comme dernier exercice, on fera faire un peu de mnémotechnie élémentaire. Les élèves apprendront la table des consonnes équivalant aux chiffres 1, 2, 3 .... 0, et s'exerceront à construire des phrases appropriées pour se rappeler les dates importantes.

Ces deux derniers exercices seront non seulement d'une utilité immédiate évidente, mais serviront pour toute la vie à rendre facile la mémoire des dates et des noms.

Ces exercices offriront certainement aux élèves beaucoup plus d'agrément que les exercices d'entraînement généraux et nous croyons fermement que les résultats seront au moins aussi encourageants que les précédents.

J.-J. VAN BIERVLIET.

Gand, 25 décembre 1903.

LA LOGIQUE DES SENTIMENTS

I. — SES ÉLÉMENTS CONSTITUTIFS

I

La vie affective — je comprends sous ce terme les instincts, tendances, désirs, aversions; les états plus complexes désignés sous le nom d'émotions, tels que la peur, la colère, etc.; les passions, c'est-à-dire des émotions stables et intenses — peut agir de trois manières principales :

Sous une forme physiologique qui la traduit directement par les changements extérieurs et intérieurs du corps : c'est l'expression des émotions;

Comme facteur de ce complexus qu'on nomme une volition, où les états affectifs sont mêlés à des états intellectuels, perceptions ou représentations et forment avec eux un tout dont ils sont l'élément actif, c'est-à-dire celui qui meut ou arrête;

Comme suscitant, groupant et enchaînant des séries plus ou moins longues de représentations, simples ou complexes, concrètes ou abstraites. A mon avis, cette troisième forme résume, au moins pour la plus grande part, ce que la psychologie des facultés signalait sous la dénomination vague « d'influence de la sensibilité sur l'intelligence ».

Toutefois, cette influence, qui est quelquefois une impérieuse maîtrise, se produit sous deux formes que beaucoup de psychologues contemporains ont trop souvent confondues.

L'une, inférieure, est la simple association d'idées à base affective, évoquée et maintenue par une tendance, une émotion ou une passion : nous n'avons pas à en parler.

L'autre, supérieure, suppose l'association mais la dépasse. La disposition affective ne laisse plus la liaison des états de conscience se produire librement et comme au hasard; elle pratique un choix, elle vise un *but* conscient ou inconscient, néglige ou supprime tout ce qui l'en détourne, c'est le *raisonnement affectif ou émotionnel*, qui fera l'objet de cette étude. Plusieurs auteurs ont parlé de la « Logique des sentiments » (A. Comte, Stuart Mill et quelques contemporains),

mais je n'en connais aucun qui ait tenté de traiter, même sommairement, cette obscure question. J'avoue que je ne l'aborde pas sans défiance et que je ne présente ce travail que comme une ébauche et un essai.

Tout d'abord, affirmer une logique extra-rationnelle n'est-ce pas un paradoxe qui doit révolter les logiciens? La nature affective de l'homme n'est-elle pas la cause la plus fréquente de l'illogisme? Évidemment, ces deux formes que nous opposerons sans cesse l'une à l'autre — logique affective, logique rationnelle — doivent être très différentes. Pour les réunir légitimement sous une dénomination commune, il faut donc qu'elles aient un fond commun : c'est le *raisonnement*, c'est-à-dire la matière propre de toute logique. Son mécanisme varie sans doute de l'une à l'autre, comme nous le verrons dans la suite de cet article; mais dans les deux cas, il conserve sa marque propre, la seule qui importe au psychologue, c'est d'être une opération médiate qui a pour terme une conclusion.

Il est inutile de transcrire ici les nombreuses définitions du raisonnement qu'on trouve dans les traités de logique : beaucoup ont une forme purement intellectualiste, par suite non adaptée à notre but. De toutes ces variantes, il se dégage un caractère général : c'est que le raisonnement est une anticipation, un essai, une conjecture, une marche du connu à l'inconnu. Si cette formule paraît trop vague, on peut adopter la définition de Boole qui est précise : « Le raisonnement est l'élimination du moyen terme dans un système qui a trois termes ». On verra dans la suite que cette formule est rigoureusement applicable au raisonnement affectif.

Une longue civilisation a habitué les esprits même peu instruits, encore plus ceux qui ont été formés par la discipline scientifique, à admettre sans réflexion que la logique rationnelle, objective, exacte s'est produite spontanément, naturellement, et que les logiciens n'ont eu qu'à en extraire leurs règles. Nous avons au contraire, théoriquement et en fait, d'excellentes raisons pour admettre que la logique rationnelle pure est le résultat acquis d'une lente différenciation. Quelque opinion qu'on adopte sur l'origine et l'évolution de l'humanité, il est certain qu'à un moment quelconque la faculté d'inférer s'est manifestée en lui; mais sous une forme composite et hétérogène. Suscitée et maintenue par des besoins vitaux et des désirs, elle a été d'abord exclusivement *pratique*, nullement spéculative, et ses premières démarches ont dû être incohérentes et mal assurées[1].

1. « Comment la logique s'est elle formée dans la tête de l'homme? Certainement par l'illogisme dont le domaine à l'origine a dû être immense. Une



Il convient d'insister sur ce moment primitif où les deux formes de logique, affective, rationnelle, sont si étroitement emmêlées et confondues qu'une séparation possible entre elles n'est pas même soupçonnée : on y voit en raccourci les ressemblances et les différences de ces deux logiques.

On a beaucoup écrit et conjecturé sur la constitution mentale de l'homme primitif. Ni les théories généralement admises ni les critiques et doutes qu'elles ont suscités n'importent à notre sujet : car, en dehors de cette reconstitution hypothétique de l'homme appartenant à la préhistoire, nous avons les sauvages actuels qui, à tort ou à raison, sont considérés comme équivalents. Sur ceux-ci on a des renseignements nombreux, variés, positifs. Ce qui en ressort, c'est le niveau très inférieur de leurs facultés logiques : inaptitude à l'abstraction, difficulté extrême à enchaîner les idées suivant des rapports objectifs, etc. Mais le sauvage est capable de raisonnement pratique, construit à l'aide de perceptions et d'images, *moyens termes* qui le conduisent au résultat désiré, c'est-à-dire à une *conclusion*. C'est la forme inférieure du raisonnement imaginatif que nous étudierons plus tard en détail et qui s'incarne en une création d'ordre matériel ou spirituel. Ces essais d'inférence ont leurs racines dans les nécessités vitales. Elles répondent aux questions que le sauvage se pose en face des agents naturels et surnaturels. Son raisonnement, comme tout autre, consiste à trouver des intermédiaires qui le conduisent au terme final. Pour s'en convaincre, que le lecteur se rappelle sommairement les procédés que l'homme primitif a combinés en vue de ses besoins : pour sa nourriture (chasse, pêche), pour se protéger contre les intempéries (vêtements, habitations), pour l'attaque et la défense contre les animaux et ses semblables (les armes qui deviendront plus tard des outils), sa conclusion sur l'existence d'un « double » résultant de ses conjectures sur les rêves, l'évanouissement, les maladies, etc. ; ses inductions sur les rites à observer, sur les actes propitiatoires envers les êtres surnaturels, surtout méchants. Dans tous ces cas — et l'énuméra-

quantité innombrable d'êtres qui déduisaient autrement que nous déduisons maintenant a dû disparaître. Cela semble de plus en plus vrai. Celui qui, par exemple, ne parvenait pas à découvrir assez souvent les similitudes pour ce qui est de la nourriture, ou pour ce qui en est des animaux ses ennemis; celui donc qui établissait trop lentement des catégories ou était trop circonspect dans ses subsomptions, diminuait ses chances de durée plus que celui qui, pour les choses semblables, concluait immédiatement à l'égalité. Pourtant, c'est un penchant prédominant à traiter, dès l'abord, les choses semblables, comme si elles étaient égales — penchant illogique en somme, car en soi il n'y a rien d'égal — qui a le premier créé toute base de la logique. » (Nietzsche, *Le gai savoir*, livre III, § 111).

tion est loin d'être complète — il imagine, il invente, mais non librement : son travail imaginatif n'est pas une pure fantaisie, il est conditionné par le but. La série des perceptions et des images qui composent la construction de son arc, de son filet d'écorce ou de ses rites, sont pour l'homme non civilisé les moyens termes de ce raisonnement concret, en actes, dont le dernier terme est le succès ou l'échec.

Maintenant, remarquons l'inévitable conséquence de ces raisonnements concrets sans cesse répétés : c'est qu'il s'est établi à la longue une distinction très importante entre deux catégories de cas :

Ceux où la conjecture, l'attente, le raisonnement sont toujours ou le plus souvent justifiés par l'expérience;

Ceux où le résultat contraire survient toujours, ou le plus souvent.

Il s'établit ainsi une distinction entre les cas certains et les cas incertains. Durant cette période de l'évolution logique, l'expérience est le seul moyen de contrôle, le critérium. Grâce à elle une différenciation se dessine : le raisonnement objectif, conforme à la nature des choses, probant, rationnel, tend à former un petit domaine dans le champ illimité du raisonnement subjectif, à conclusions simplement probables.

Cette ségrégation est le premier essai — naturel et spontané — d'une constitution de la logique pure qui a progressé *pari passu* avec les progrès de la technique. Il serait facile d'en donner les preuves en s'appuyant sur les documents historiques. La technique est mère de la logique rationnelle : l'invention des instruments, des outils, de la fonte des métaux, de la navigation, de l'astronomie, de l'arpentage, etc., en raison des nécessités pratiques qui la régissent, a habitué l'esprit humain à la discipline dans le raisonnement. Cependant n'oublions pas que cela ne s'est pas produit d'emblée et que l'inférence rationnelle n'a pas surgi d'un seul coup, pure de tout alliage affectif. Pour atteindre son but, que ce soit un piège à gibier, une tactique pour vaincre son ennemi, une guérison ou une des nombreuses fantaisies que nous ignorons, l'homme primitif a dû inventer les moyens termes. Parmi ces moyens obtenus par intuition, essais, hasard, les uns étaient efficaces, d'autres nuisibles, d'autres indifférents, et si l'expérience a mis en évidence ceux qui sont adaptés au but, ceux qui en éloignent, elle est restée muette sur le troisième groupe. Il est certain que les raisonnements primitifs qui ont réussi en raison de leur *rationalité*, c'est-à-dire de leur adaptation à la nature des choses, n'étaient pas purement rationnels, mais mêlés à des éléments émotionnels et imaginatifs qui étaient

estimés d'égale valeur : tout cela formait bloc. On sait combien la technique primitive est empreinte d'un caractère hiératique. Des opérations aussi profanes pour nous que la fabrication d'un instrument ou l'édification d'une hutte exigent pour le non-civilisé une intervention surnaturelle, des prières, des sacrifices, des incantations, des rites variés, des formules magiques. D'après sa manière de raisonner, ce sont des intermédiaires indispensables pour arriver au but. C'est la part de la logique des sentiments, et l'autre reste encore à demi-enveloppée dans cette gangue. Ce n'est que par suite d'une longue culture que l'indifférence, la futilité de ces moyens apparaît clairement et que l'émancipation de la logique rationnelle est complète. Encore ne faudrait-il pas beaucoup d'effort pour découvrir, même de nos jours, dans des opérations analogues, des vestiges de la logique émotionnelle.

Ayant indiqué le moment de la séparation des deux logiques et les causes de ce divorce, nous n'avons rien de plus à dire de la logique rationnelle et de ses progrès. Rappelons seulement que très tôt elle s'est montrée jalouse de rigueur et de pureté : on en trouve un excellent exemple dans la méthode précise des géomètres grecs, dans l'apriorisme affecté de leur science qui semble étrangère à l'expérience dans son origine, sans rapport avec elle dans son développement.

Lorsque le raisonnement, cet instrument naturel d'exploration, a été affermi et affiné par l'exercice, l'habitude et une application persévérante à des matières très diverses; bref, après beaucoup de résultats atteints par les procédés rationnels, les logiciens sont venus qui ont analysé, débrouillé les inférences correctes et ont composé, après réflexion, des traités à prétentions régulatrices. Quoique la logique rationnelle soit totalement exclue de notre étude, il est instructif de rappeler l'ordre qu'elle a suivi dans son développement naturel. Elle n'a admis d'abord que les formes les plus abstraites et les plus rigoureuses du raisonnement (Aristote). Le culte de la logique formelle, comme type de la perfection, a été la règle dans l'antiquité et au moyen âge. L'induction a été surtout l'œuvre des modernes. Actuellement, l'invasion de la psychologie dans les ouvrages de logique, « le psychologisme » comme l'appellent les purs logiciens qui protestent [1], est un pas de plus vers la réalité et la vie. On a pu dire avec raison « que si la logique moderne a ajouté quelque chose à l'ancienne, c'est en refusant de traiter la

1. Voir, notamment, Palagyi, *Der Streit der Psychologisten und Formalisten in der modernen Logik*, Leipzig, 1901; Husserl, *Logische Untersuchungen*, Halle, 1900.



validité de la pensée comme une chose qu'on peut étudier et formuler en dehors des faits actuels de l'expérience », que sa tendance est de placer le critérium de validité dans les limites de la pratique. Le type de la vérité est ce qui peut être vérifié par l'expérience; l'erreur, ce qui échoue dans l'action.

Tout ce qui précède peut se résumer ainsi : marche continue de l'abstrait au concret, du formel au réel, du nécessaire au contingent. Dès lors, n'est-il pas naturel de descendre encore plus bas en suivant cette pente : dans le monde chaotique, informe, dédaigné de la logique des sentiments et se demander ce qu'elle est?

Probablement quelques-uns diront : votre logique des sentiments est depuis longtemps connue et étudiée. Elle forme un chapitre de toute logique sous le titre de faux raisonnements, sophismes, paralogismes. Cette conception du sujet qui ne pourra être discutée utilement que plus tard, est inexacte et partielle. Il y a des sophismes qui n'ont rien d'affectif et des raisonnements affectifs qui ne sont pas des sophismes. La logique des sentiments et la sophistique ne sont pas superposables, sauf en quelques points. La différence de point de vue et de procédés entre le raisonnement rationnel et le raisonnement affectif exclut toute identification des deux cas : sans quoi, il y aurait non deux logiques mais une seule.

L'inférence affranchie des procédés rationnels est forcément suspecte. Pourquoi donc cette forme de raisonnement inférieure, aléatoire, le plus souvent trompeuse, persiste-t-elle sans se laisser supplanter? Parce que la logique rationnelle ne peut s'étendre au domaine entier de la connaissance et de l'action. Or l'homme a un besoin vital, irrésistible de connaître certaines choses que la raison ne peut atteindre, d'agir sur certaines personnes ou choses, et que la logique objective ne lui en fournit pas les moyens. En un mot, la logique des sentiments sert à l'homme dans tous les cas où il a un intérêt théorique ou pratique (au fond toujours pratique) à poser ou à justifier une conclusion et que, les procédés rationnels, il ne peut pas ou ne veut pas les employer.

Après ce long préambule, abordons l'étude des éléments constitutifs de la logique affective : les termes, les rapports.

II. — Les termes.

Un des caractères essentiels du raisonnement affectif, c'est qu'il se compose exclusivement ou principalement de concepts et de jugements à coefficient émotionnel, variable en degrés. Nous disons concepts et jugements, ce qui est au fond un pléonasme ; car le concept,

comme on le verra ci-après, n'est qu'un résultat de jugements, une condensation, un abréviatif. On peut donc dire qu'il se compose de jugements affectifs.

Le raisonnement intellectuel est autre. Les matériaux qu'il emploie sont de nature diverse, mais doivent être purs de tout élément émotionnel : ce sont, en laissant de côté pour le moment la question des rapports : 1° de simples signes ou symboles, comme dans les mathématiques, la syllogistique, les notations chimiques, etc. 2° Les abstraits supérieurs, qui sont des mots, accompagnés quelquefois d'une représentation vague, comme les concepts les plus généraux de la physique, de l'économie politique, etc. 3° Les abstraits moyens, qui sont des représentations plus ou moins schématiques : ainsi l'image vague d'un homme comme substitut de tous les hommes. 4° Des états de conscience concrets, des perceptions, par exemple, quand de l'acte d'une personne nous jugeons son caractère ou inversement. — A la vérité, quelques psychologues ont soutenu qu'aucun état intellectuel quel qu'il soit n'est complètement dénué d'un accompagnement affectif. Inutile de discuter cette assertion théorique dont l'examen serait trop long. Même en l'admettant, cet élément émotionnel serait si faible pour les formes les plus hautes de l'abstraction qu'on pourrait, dans la *pratique*, le négliger sans aucun risque d'erreur.

Au contraire, dans les concepts ou jugements que nous appelons affectifs, la représentation est un élément secondaire dont le seul rôle est de servir de *substratum* à l'état de conscience, de le fixer, de donner à la fluidité du sentiment une forme concrète et, pour ainsi dire, de le coaguler. Dans ce composé binaire, dans ce couple représentatif-affectif, quoique ce dernier élément soit le principal par définition, l'expérience montre que sa prédominance peut varier de la simple tendance qui sollicite à peine la conclusion à l'entraînement aveugle qui l'impose. D'où ce résultat anticipé dont nous aurons la preuve : entre la logique des sentiments et la logique de la raison, il n'y a pas de séparation naturelle. Certains cas sont également assignables à l'une ou à l'autre. Si l'on opte, c'est arbitrairement, n'ayant aucun instrument de mesure pour peser et comparer les deux éléments coopérants.

Ainsi donc un rôle analogue à celui des idées générales ou abstraites dans la logique rationnelle est dévolu dans la logique émotionnelle à ces états de conscience particuliers que nous venons de mettre à part et de fixer grossièrement. Je les désignerai désormais sous les noms de *concepts-valeur*, ou *jugements de valeur*, ou simplement *valeurs*.

La notion de valeur a pénétré lentement et tardivement dans les sciences philosophiques. C'est de nos jours seulement qu'elle est devenue d'un emploi courant dans divers pays, mais en France jusqu'ici moins qu'ailleurs. Ce terme a pourtant l'avantage de fixer par une dénomination consacrée et définie une catégorie spéciale de concepts qui seule permet de comprendre et de traiter clairement la logique émotionnelle.

D'abord quelques mots sur sa courte histoire [1]. En Allemagne, on a prétendu la faire commencer avec Kant, d'après quelques passages d'une interprétation douteuse. Il eût été plus juste de citer Lotze dont la maxime favorite est que « là où deux hypothèses sont également possibles, l'une, qui s'accorde à nos besoins moraux, l'autre, qui les contredit, il faut toujours choisir la première », principe qui met en relief la notion de valeur. En réalité, cette notion est d'origine économique. C'est dans l'ouvrage classique d'A. Smith sur *la Richesse des nations* qu'il convient d'en chercher la source : la valeur est ramenée à l'utilité, et l'utilité à la satisfaction des besoins et des désirs de l'homme ; le principe de la valeur est donc pour lui nettement psychologique, et cette conception subjective longtemps négligée par les économistes a repris faveur dans ces derniers temps. Taine et Guyau lui ont fait une place dans leurs études esthétiques ; mais le propagateur du mot et de la chose est Nietzsche, soit qu'il veuille établir une « table des valeurs », ou rétablir « l'équation aristocratique des valeurs », ou stigmatiser « les valeurs de décadence », ou bien refaire en sens inverse le travail des moralistes et des prêtres, en opérant une transmutation de toutes les valeurs (*Umwerthung aller Werthe*), ou célébrer « les forts qui créent des valeurs ». Tandis que l'auteur de *Zarathoustra* jetait avec éclat ses idées dans le grand public, d'autres travaux d'allure plus scientifique se poursuivaient en Allemagne, surtout en Autriche avec Ehrenfels, Kreibig, Meinong, Eisler, Cohn, etc. ; en Amérique, avec Urban : en France, je ne vois à citer que Tarde et ses théories sur le rôle capital de la croyance et du désir [2].

1. Pour les détails de cette histoire, voir Segond, *Revue philosophique*, 1902, septembre, t. LIV, p. 262 et suivantes.

2. J'indique le titre des principaux ouvrages utiles à consulter sur cette question : Ehrenfels, *System der Werththeorie*, 2 vol., 1897-1898. Leipzig, Reisland ; Meinong, *Psychologisch-ethische Untersuchungen zur Wert-Theorie*, 1894 ; Graz ; Kreibig, *Psychologische Grundlegung eines Systems der Wert-Theorie*, Wien, 1892 ; Eisler, *Studien zur Wert-Theorie*, Leipzig, 1902 ; Cohn, *Beiträge zur Lehre von Wertungen*, ap. *Zeit. f. Philos.*, Bd. 110, p. 120 ; Witasek, ap. *Archiv f. system. Philosophie*, Bd. 8, Heft 2, 1902 ; Urban, *Psychological Review* (mai et juillet 1901), et article VALUE dans le *Dictionnary* de Baldwin ; Tarde, *Logique sociale* et *Psychologie économique*, etc.

Outre ces études spéciales, il faut mentionner les travaux des logiciens contemporains sur la nature du jugement. En lisant les anciennes logiques, on pourrait croire que le jugement est toujours un acte absolument intellectuel, l'affirmation ou la négation d'un être qui est pure *pensée*. Cette conception schématique ne convient pas à la totalité ni même à la majorité des cas, et c'est un service que la psychologie, fondée sur l'observation et l'expérience, a rendu à la logique : de la transformer sur ce point, en montrant que le jugement nous conduit au cœur de l'individualité; qu'il est, comme la volonté, une prise de possession par la personnalité active, que souvent il la révèle. Suivant la remarque de W. Stern[1], la dynamique du jugement dépend si peu de son objet que des recherches sur des phénomènes très élémentaires (clarté, son, toucher, etc.), peuvent éclairer les processus compliqués de la vie courante. Fréquemment, le jugement implique des qualités qui ne sont pas d'ordre intellectuel, mais qui tiennent à notre nature affective ou active, telles que la décision ou l'indécision, la suggestibilité ou son contraire, etc.

Cette conclusion est, en d'autres termes, celle des logiciens contemporains qui ont répudié l'étude *in abstracto* et purement formelle du jugement. Ils distinguent, d'une part, les jugements de fait, de constatation, de description qu'ils nomment quelquefois « existentiels »; d'autre part, les jugements d'appréciation, d'importance, de signification des choses, où, suivant l'expression de Lotze, « l'élément déterminant est plutôt dans la convenance émotionnelle que dans la consistance logique » : ce sont les jugements de valeur. Ces deux catégories sont irréductibles l'une à l'autre.

Ce bref exposé historique nous prépare à faire plus ample connaissance avec les valeurs en étudiant 1° leur nature, 2° leur domaine.

I. La nature propre de ces jugements ou concepts apparaît déjà en gros. Le concept ou jugement de valeur contient deux éléments :

L'un, représentatif, constant, invariable : par là il ressemble aux concepts purement intellectuels;

L'autre, émotionnel, variable, instable, à caractère dynamique.

L'élément rationnel est objectif, d'origine cosmique. Il tire sa substance de la Nature, comprise au sens des Anciens, il essaie de l'exprimer et de la fixer dans les concepts des mathématiques, de la mécanique, de l'astronomie, de la physique, de la chimie; bien

1. *Psychologie der individuellen Differenzen*, ch. X.

moins exactement dans les concepts biologiques, très approximativement dans l'ordre psychologique et social.

L'élément émotionnel, lui, est franchement subjectif, anthropomorphique, et il imprime cette marque distinctive à toute la logique des sentiments.

A titre d'éclaircissement et de supplément, je transcris, d'après les auteurs précités quelques définitions de la notion de valeur.

Celle de Kreibig (*loc. cit.*) est la plus explicite : « Par valeur en général, je désigne l'importance que le contenu d'une sensation ou d'une pensée a pour le sujet, grâce à un sentiment actuel ou à l'état de tendance, qui est combiné avec ce contenu, immédiatement ou par association. » (*vermöge des mit him unmittelbar oder associativ verbundenem aktuellen oder dispositionnellen Gefühles*).

Witasek (*loc. cit.*) : « Il y a des sentiments pour lesquels il ne suffit pas que leur objet soit seulement représenté, dont les conditions psychiques ne sont pas remplies par une simple représentation, mais exigent davantage : ce sont les sentiments de valeur » (*Werthgefühle*). « La valeur est toujours en rapport intime avec le désir ». « En morale, l'essentiel est la valeur : là, toute valeur est sentiment et inversement tout sentiment est valeur ».

« La valeur n'a pas d'existence proprement objective; elle est déterminée par le désir, lequel doit être rattaché au sentir : mais il est faux que le désir est nécessairement déterminé par le plaisir ou le déplaisir personnel » (Ehrenfels).

Pour Urban (*loc. cit.*), « la description et l'évaluation des valeurs émotionnelles est invariablement en raison de leurs rapports avec l'efficacité volontaire. Vues objectivement, elles apparaissent comme prédispositions causales à des jugements et à des actes. Vues intérieurement, ce sont des constantes dynamiques, c'est-à-dire que leur valeur est dans leur relation dynamique avec la volition ».

De ces formules auxquelles on pourrait en ajouter d'autres, trop souvent dépourvues de clarté, se dégage une conception presque identique : la seule différence, c'est que les uns inclinent dans le sens affectif pur; les autres dans le sens dynamique (besoins, tendances, désirs), ce qui rapproche le jugement de valeur de la volition.

On peut aller plus loin. Puisque l'analyse des valeurs nous conduit aux manifestations les plus générales et les plus élémentaires de la vie psycho-organique, il est naturel de chercher son origine dans la *biologie*. C'est la thèse soutenue par Eisler : Pour lui, la notion de valeur est toute subjective, et l'objectiver « c'est commettre la faute de ceux qui objectivent la *force* : le concept de valeur

est un simple auxiliaire de la description totale.... L'explication vraie est celle qui ramène les valeurs aux fonctions génériques de l'activité vitale, c'est-à-dire au mode constant de réaction des éléments ultimes, aux processus élémentaires, qui finalement les déduit du principe de la conservation organique, entendu non au sens métaphysique, mais au sens empirique de l'oscillation autour d'un état d'équilibre parfait. » .... « L'intelligence n'est pas créatrice de valeurs, elle ne fait que reconnaître les valeurs existantes, lesquelles sont biologiques en leur fond ». Quoique Eisler s'intéresse surtout aux phénomènes esthétiques, il serait facile de généraliser son hypothèse explicative et de la concevoir comme il suit : Instinct de la conservation, c'est-à-dire de l'équilibre vital, qui est la cause des réactions élémentaires, qui sont la cause des formes et degrés divers d'évaluation. Comme, d'une part, il y a une grande ressemblance dans l'organisation de tous les hommes, les cas extrêmes exclus, il en résulte une grande ressemblance entre les hommes dans leur détermination des valeurs, c'est-à-dire dans leurs réactions morales, sociales, esthétiques, religieuses, etc. Comme, d'autre part, il y a des différences d'organisation entre les individus, il en résulte des variations individuelles dans l'estimation des valeurs. — Avec cette hypothèse, on revient par une autre route à la conclusion que le développement historique de la faculté d'inférence nous avait suggérée : la logique des sentiments est une logique *vitale*; ce sont les conditions de la vie qui l'ont créée et qui la maintiennent, malgré la concurrence de sa redoutable rivale — la logique rationnelle.

Pour rester strictement dans notre sujet qui n'est pas une théorie des valeurs, je néglige diverses discussions sur leur nature, d'autant plus qu'elles me paraissent un peu oiseuses et scolastiques [1]. Il y en a une pourtant qui mérite d'être précisée : la valeur est-elle objective ou subjective? Sur ce point les auteurs sont divisés. — La question est ambiguë ou du moins complexe. Certains états de conscience sont nettement subjectifs : telles une hallucination ou les fantaisies d'un romancier qui n'existent que dans le moi. D'autres états de conscience sont objectifs : nous les attribuons à des propriétés de la matière, indépendantes de nous, en dehors de nous,

1. Ainsi on a discuté si, dans le jugement de valeur, le jugement est primitif et le sentiment secondaire ou inversement. Les intellectualistes, notamment Meinong, soutiennent que c'est le jugement qui constitue la valeur : elle est un sentiment de plaisir, mais ce plaisir n'est reconnu comme tel que par un jugement qui par suite est la condition nécessaire d'existence de la valeur. Pour leurs adversaires, le concept de valeur est défini par le sentiment; le jugement ne fait qu'exprimer la valeur, mais ne la constitue pas.



que la physique mesure et réduit à des vibrations dont elle calcule la durée et la vitesse. Quant aux états de conscience désignés sous le nom de valeurs, ils sont assurément subjectifs, puisqu'ils sont l'expression directe de notre individualité et qu'il n'y a pas d'évaluation sans un sujet qui évalue. D'autre part ces états de conscience supposent des êtres, des actes, des choses auxquels ils s'appliquent : phénomènes moraux, esthétiques, religieux, sociaux, qui existent en dehors de nous, indépendamment de nous. Ces phénomènes objectifs agissent comme *stimulus*; ils excitent des réactions affectives et appétitives, selon la nature de notre individualité physique et psychique. Pour un aristocrate convaincu, la noblesse est une très haute valeur, parce que les qualités, honneurs, privilèges inclus dans ce mot lui apparaissent comme très désirables, agréables, utiles. Pour le démocrate intransigeant, c'est une chimère, une non-valeur, parce qu'elle n'agit pas sur lui. Entre ces deux extrêmes, plusieurs degrés d'évaluation sont possibles, qui constituent « l'échelle des valeurs ». Ce qui sert à l'alimentation est pour l'immense majorité des hommes d'une grande valeur; pour l'ascète hindou c'est presque une non-valeur; pour celui qui est atteint de sitophobie ou décidé à mourir de faim, c'est une non-valeur absolue.

La valeur des choses étant son aptitude à provoquer le désir et la valeur étant proportionnelle à la force du désir, on doit admettre que la notion de valeur est subjective essentiellement, non absolument.

Telle est la nature des termes dont le raisonnement émotionnel se compose principalement, mais non exclusivement : car, dans la vie ordinaire, comme nous le verrons, rien n'est plus fréquent que les formes mixtes où les concepts intellectuels et les valeurs coexistent et tendent d'un commun accord vers une même conclusion [1].

II. Où se rencontrent les jugements de valeur? La réponse équivaut à une détermination du domaine de la logique des sentiments.

1. J'ai traité ailleurs (*Psychologie des sentiments*, 1re partie, ch. XIII; *Imagination créatrice*, 3e partie, ch. II) le sujet très obscur des abstraits émotionnels, en montrant par des exemples qu'ils sont plus qu'une simple notation intellectuelle fixée par un mot. Ce sont des extraits d'émotions analogues, antérieurement éprouvées, conservant leur caractère affectif, leur ton émotionnel, mais moins intenses, plus vagues, moins définis que les émotions originelles qu'ils résument. Dans un travail publié assez récemment, Elsenhans (*Zeitschrift für Psychologie*, XXII, p. 194-217) arrive à la même conclusion. De prime abord, il semblerait que ces abstraits émotionnels ont leur place marquée dans le raisonnement affectif. Il n'en est rien. Si peu serrée que soit cette forme de logique, elle exige pourtant quelque enchaînement, et les sentiments ainsi généralisés y sont impropres. Les abstraits émotionnels ont leur emploi ailleurs : dans certaines formes de rêverie, dans la création esthétique, etc.

Il est très étendu, mais sans limites fixes; car il varie en fonction de la logique rationnelle, suivant que celle-ci perd ou gagne du terrain. On peut le déterminer négativement en disant qu'il est limité par le savoir positif, objectif, c'est-à-dire par ce qui est fait constaté ou lois extraites des faits, selon des procédés rationnels; en d'autres termes par le corps des sciences solidement organisées, en excluant toutefois les théories et hypothèses qui ne sont que des instruments d'ordre ou de découverte. Ce qui reste appartient ou peut appartenir à la logique des sentiments. On pourrait l'appeler la sphère du *variable*.

« La sphère de l'évaluation, dit Kreibig, coïncide avec celle de la pratique; la théorie des valeurs coïncide avec la philosophie pratique ». D'après Tarde : « La valeur, entendue dans le sens le plus large, embrasse la science sociale tout entière. Elle est une qualité que nous attribuons aux choses, comme la couleur; mais qui, en réalité, comme la couleur, n'existe qu'en nous, d'une vie toute subjective. Elle consiste dans l'accord des jugements collectifs que nous portons sur l'aptitude des objets à être plus ou moins et, par un plus ou moins grand nombre de personnes, crus, désirés ou goûtés. Cette qualité est donc de l'espèce singulière de celles qui, paraissant propres à présenter des degrés nombreux, à monter ou à descendre cette échelle sans changer essentiellement de nature, méritent le nom de *quantités*.

« Cette quantité abstraite se divise en trois grandes catégories qui sont les notions originales et capitales de la vie en commun : la valeur-vérité, la valeur-utilité et la valeur-beauté[1].

Cette thèse nous paraît très admissible; si on l'entend de tous les phénomènes qui naissent et se développent par la société et en elle : activité morale, sociale (au sens restreint), religieuse, politique, esthétique, etc.

Outre cette division tripartite de Tarde, on a proposé diverses classifications des valeurs suivant leur nature ou leur objet. Celle de Kreibig est la plus simple. Il admet trois classes : valeurs personnelles (hygiène); interpersonnelles (morale); impersonnelles (esthétique). Cette répartition paraît peu satisfaisante et n'épuise pas la matière. Au reste, ce travail de division est indifférent à notre but et n'aiderait pas à pénétrer dans le mécanisme de la logique des sentiments. Aussi je me contenterai d'une esquisse à vol d'oiseau du territoire accessible à cette logique, simplement pour rappeler au lecteur les valeurs qu'elle emploie et sans prétendre à une énumération complète.

1. Tarde, *Psychologie économique*, t. I, p. 63. (Paris, F. Alcan.)

En morale, citons les concepts, actuellement favoris ou délaissés, du souverain bien, de l'impératif catégorique, du bonheur, de la sympathie, de la justice, de la charité, de la solidarité, de l'utilité individuelle ou générale, de l'obéissance à une loi révélée, à la tradition, etc. Cette section a été beaucoup plus soigneusement fouillée que les autres par les théoriciens de la valeur au sens psychologique. Plusieurs admettent deux degrés distincts d'évaluation : les valeurs nécessaires et les valeurs de perfectionnement (Staudinger), les valeurs intrinsèques et celles qui servent d'instrument (Ehrenfels), les valeurs « morales » et les valeurs « éthiques » (Meinong). Aucune valeur n'est absolue; mais celles de la première catégorie seules rendent l'ordre moral possible : elles sont relativement permanentes. Ceci me paraît correspondre à ce qui s'appelle dans une autre terminologie : conditions d'existence de l'individu et de la société. Grâce au progrès de la faculté d'abstraire et de généraliser, il y a transformation des valeurs primaires en valeurs secondaires et iuversement.

En esthétique si, au lieu des concepts abstraits de beau, laid, sublime, joli, gracieux, on considère les créations de l'art *in concreto* et dans leur développement historique, il est d'observation banale que l'évaluation varie suivant les temps et les lieux. Dans la poésie, le roman, l'éloquence, la peinture, la sculpture, l'architecture, la musique, il y a des modes. Or qu'est la mode, sinon un changement dans la table des valeurs? Certains critiques soutiennent que tout ne change pas et qu'il faut faire deux parts : il y aurait les jugements de valeur relativement permanents qui expriment les conditions nécessaires de toute œuvre d'art, et les jugements de valeur éphémères qui créent la mode. Même en admettant cette opinion, la part des variations serait encore très grande. Le goût, au sens esthétique, est d'ailleurs un excellent exemple de jugement affectif où l'élément sentimental peut varier de la discrétion de l'art classique à la violence de l'impressionisme. En somme, tout système esthétique (création et critique) est fondé sur le choix conscient ou inconscient et sur la prédominance d'une valeur.

La politique abonde en concepts-valeurs qui agissent ou dépérissent suivant la quantité de foi qui s'y attache : théocratie, autocratie, monarchie, démocratie, féodalité; idée de l'État variant du « salus populi suprema lex » à l'anarchie, etc.

En sociologie, le jugement de valeur — favorable ou défavorable — s'est appliqué aux formes diverses de la famille (matriarcat, patriarcat), du clan; au régime des castes, de l'esclavage, du servage, du travail libre, du salariat; aux modalités variables de la pro-

priété (commune, privée, attribuée au seul chef de l'État, etc.).

Enfin les religions, que les théoriciens de la « valeur » ont ordinairement omises dans leurs spéculations : j'excepte Höffding qui, dans sa récente *Philosophie de la religion*, s'efforce de montrer que leur fond commun est « le principe de conservation de la valeur ». Toute religion étant une croyance, entre de droit dans la sphère des valeurs. Le croyant aveugle attribue à sa religion une valeur absolue et tient les autres pour des non-valeurs. Monothéisme, dualisme, polythéisme, dogmes, mythes, formes diverses des rites et de la prière : tout cela, en passant d'une religion à une autre est diversement évalué. J'incline à penser que l'activité religieuse est la manifestation la plus complète de la logique des sentiments : en tout cas, c'est une source où l'on peut puiser copieusement pour l'étudier.

En résumé, la matière propre de cette logique est le jugement subjectif. Le raisonneur, par une illusion fréquente, la transforme en un jugement objectif qu'il généralise. Les évaluations ne sont souvent que le produit des qualités spéciales d'un peuple, d'un temps, d'un homme, d'une profession, et nous les tenons valables pour l'humanité tout entière. Aussi peut-on soutenir avec Stern (*loc. cit.*) que la plupart des dissensions entre les hommes viennent, non comme le disait Leibniz, de ce qu'ils ne s'entendent pas sur la signification des mots, mais des *sentiments* différents qu'ils y joignent.

III. — Les rapports.

Après le vocabulaire, la syntaxe. Les concepts-valeurs, pour constituer un raisonnement, doivent s'agencer en un certain ordre, déterminé par un principe immanent qui règle leurs rapports. Il faut, pour en comprendre le mécanisme, examiner d'abord le point de départ du raisonnement, puis suivre le processus discursif jusqu'à son terme final (conclusion), enfin montrer que la logique des sentiments diffère de l'autre en ce qu'elle est soustraite au principe de contradiction.

Le raisonnement affectif a-t-il son point de départ dans quelque proposition générale? En négligeant les cas assez rares de raisonnement du particulier au particulier, on sait que toute inférence rationnelle suppose un principe ou un concept général d'où part ce mouvement de l'esprit, cette transition d'un ou de plusieurs jugements à un dernier qui conclut. Que ce principe ou concept général soit une simple condensation de l'expérience ou un principe régulateur de notre pensée; qu'on lui attribue telle nature qui plaira;

qu'il soit explicite ou implicite, la déduction et l'induction le supposent. En est-il de même pour la logique des sentiments? Cette question ne comporte pas une réponse unique. Il n'existe pas de raisonnement affectif en général; il se produit sous plusieurs formes que nous essaierons de classer dans le prochain article. Provisoirement on peut le ramener à deux types principaux, selon que le point de départ est un *désir* ou une *croyance*.

Dans le premier cas, le raisonnement affectif poursuit la solution d'un problème; il va à la découverte par des procédés qui lui sont propres. Son mécanisme est celui d'une induction à base chancelante et à démarche aventureuse, mue et guidée par le désir de découvrir ce que la logique rationnelle ne peut révéler. Exemples : les essais pour découvrir l'avenir par anticipation, la conjecture divinatoire. Nous l'étudierons ultérieurement sous le nom de raisonnement imaginatif.

Dans le deuxième cas, le raisonnement affectif a l'allure apparente d'une démonstration. C'est la forme la plus connue, la seule qui, sous le nom de « Justification », ait été étudiée par les rares auteurs qui ont touché à notre sujet. Il a pour base un postulat — croyance, opinion, préjugé, c'est-à-dire un ensemble d'idées plus ou moins systématique, tenu pour vrai ou préférable à tout autre. L'opération consiste à trouver des raisons, très solides pour le croyant, très futiles pour le non-croyant, qui doivent dissiper les doutes. Exemple : Justifier la Providence d'un désastre qui anéantit en masse des gens pieux.

La distinction des jugements en analytiques et synthétiques qui pour la psychologie est un peu flottante et de médiocre importance, ressemble par certains points à celle entre la déduction et l'induction : le raisonnement déductif faisant sortir par analyse ce que le sujet pensant est censé posséder virtuellement; le raisonnement inductif ajoutant une expérience à d'autres semblables ou analogues. Par suite on peut dire, en gros, que le raisonnement issu du désir se rapproche de l'induction; le raisonnement issu de la croyance, de la déduction. Mais, en raison de la différence foncière des deux logiques, il convient de ne pas trop insister sur ce rapprochement [1].

1. Pour plus de détails sur ces questions dont l'examen sort de notre sujet, consulter : J. Sully, *Human Mind*, t. I, p. 460 et suiv. Bosanquet, *Logic*, II, 118 suiv. D'après ce dernier « La distinction entre l'induction et la déduction est principalement une distinction d'*aspects*..... L'induction est l'inférence vue du côté des différences; la déduction est l'inférence vue du côté de l'universel ». Psychologiquement, le principe est essentiellement le même dans les deux cas : il s'agit d'atteindre un jugement-conclusion, en se fondant sur un autre jugement qui en est la raison explicative.

En dehors de ces deux types, il y a les formes frustes :

Le raisonnement affectif inconscient, si on l'admet — ce qui sera discuté en son temps. Par sa nature, il échappe à toute hypothèse plausible sur son fondement.

Le raisonnement passionnel, la forme la plus simple de la logique des sentiments, mais qui ne dépasse que d'un degré l'association d'idées à base affective.

Enfin, la forme que nous proposerons d'appeler mixte ou composite. Par son infrastructure, il appartient à la logique rationnelle et emploie son mécanisme; par sa superstructure, il en diffère, empruntant aux émotions des moyens auxiliaires pour persuader ou entraîner. Exemple : le discours d'un orateur peu convaincu, mais éloquent. Dans ce cas, le principe est mixte comme le raisonnement lui-même.

Malgré son appareil analytique de décomposition en jugements successifs liés par des rapports, le raisonnement dans son ensemble est une synthèse — le raisonnement affectif comme l'autre. Prenons les exemples cités précédemment (conjecturer l'avenir, justifier la Providence), ils suffiront pour le moment.

Au premier abord, les termes échelonnés entre le point de départ et la conclusion paraissent disparates, juxtaposés plutôt que liés par des rapports déterminables. Tel est du moins le verdict du logicien intellectualiste. Voilà pour l'apparence.

En fait, la logique affective a son unité et elle marche vers son but aussi rigoureusement que l'autre. La discontinuité apparente est due aux procédés qu'elle emploie. Voilà pour la réalité.

Le principe qui confère cette unité et régit la logique des sentiments tout entière est le principe de finalité[1]. Le raisonnement rationnel tend vers une conclusion, le raisonnement émotionnel vers un but; il ne vise pas une vérité mais un résultat pratique, et il est toujours orienté dans cette direction. Par suite, il a une grande analogie de nature, d'une part avec l'activité volontaire, d'autre part avec l'activité créatrice (invention, imagination), puisque quand on veut et

1. Les mots fin, finalité sont employés ici dans un sens tout empirique, comme synonyme de but, indépendamment de toute théorie transcendante, sur les causes finales, sur leur rôle réel ou supposé dans la nature inorganique et vivante. Dire que la logique affective est régie par le principe de finalité se réduit à cette constatation indiscutable que l'homme a la faculté de concevoir un but et les moyens pour l'atteindre. J'élimine donc toute hypothèse propre à la métaphysique ou à la théorie de la connaissance, entre autres celle-ci : « que la finalité consiste à envisager l'effet nécessaire d'une cause opérante comme étant un but qui sollicite cette cause à agir, un motif l'incitant sans cesse à renaître » — hypothèse qui aurait pour conséquence dernière l'identification des deux logiques.

quand on crée, la fin est posée d'avance et conditionne les moyens.

Le raisonnement intellectuel exige un enchaînement rigoureux. Il suit un ordre linéaire : quelquefois, dans la série des anneaux de cette chaîne, il arrive que l'un d'eux sert de point de départ à un raisonnement subsidiaire; mais c'est pour renforcer l'argument principal. — Le principe de finalité qui est réductible à une tendance (ou à une croyance), à un désir, procède autrement : il suscite et ordonne les termes par deux procédés principaux : l'accumulation, la gradation.

1° Le procédé par *accumulation* est simple, mais le plus souvent dépourvu d'art et d'ordre : c'est la forme vulgaire. Il consiste en un entassement de moyens termes propres à suggérer ou à justifier la conclusion. Il sert à exciter, calmer, consoler, persuader et est d'un constant usage dans la vie courante. Le charlatan qui pérore devant un public de foire, éveille tour à tour la curiosité, le désir, la peur, l'hilarité; il invite, gourmande, et à travers ce désordre apparent vise avec logique un seul but : l'écoulement de sa marchandise. La brocanteuse de mariage qui vante un parti, procède par une *mise en valeur* des qualités physiques, morales, intellectuelles, de la position, de la dot, omettant soigneusement les valeurs négatives. Le discuteur passionné se fait une arme de tout, au hasard, pour étourdir son adversaire. Ce procédé, qui très souvent réussit à persuader les autres et nous-même, est conforme à la nature foncière de l'émotion qui agit par intensité ou par masse — ce qui équivaut à l'intensité.

2° Le procédé par *gradation* exige plus d'art et se rapproche davantage de la logique réfléchie. L'habileté, dans la logique rationnelle, consiste en la rigueur inattaquable du raisonnement, en un enchaînement serré de raisons : c'est un réseau dont on enveloppe celui qu'on veut convaincre. Dans la logique affective, l'habileté est autre. On suppose que l'auditeur est uniquement ou principalement capable d'émotion : il faut le persuader, le subjuguer, l'entraîner. Pour cela, le mieux est de l'ébranler peu à peu comme un arbre qu'on veut abattre et qui finira par tomber sous les coups. Débuter par un choc violent serait maladroit et hasardeux; car si l'on échoue, la défaite est certaine : les secousses ultérieures n'y ajouteront rien et ne feront que s'affaiblir en agissant sur une sensibilité épuisée.

L'importance du procédé par gradation a été reconnue par les rhéteurs de l'antiquité et leurs continuateurs. Je ne les introduis pas ici sans raisons; car les Traités de rhétorique anciens et modernes sont, à mon avis, des essais d'une logique des sentiments. Sans

doute, c'est une étude partielle, fragmentaire, non systématique, limitée à la littérature et surtout à l'art oratoire; mais on y trouve des observations très justes sur les conditions psychologiques, le mécanisme et l'importance pratique de cette forme de raisonnement. Voici un court résumé de leurs règles et préceptes :

Suivre une gradation « augeatur semper et crescat oratio ». Lorsque les arguments sont forts et pressants, il faut les présenter séparément; lorsqu'ils sont faibles ou douteux, il faut les présenter en bloc pour agir par la masse. — Ne pas trop multiplier les arguments ni les trop développer, parce qu'on diminue leur force et on produit la fatigue. — Ne pas prolonger le pathétique et ne pas y introduire des sentiments d'un autre genre, etc.

En somme, le raisonnement affectif implique entre son point de départ et sa conclusion au moins un terme intermédiaire, le plus souvent un grand nombre. Dans un discours politique, un plaidoyer, un sermon, une pièce de théâtre ou un roman à thèse, il y a une conclusion qu'on se propose de faire accepter : c'est la *valeur fin*. Pour y arriver, on traverse une série plus ou moins longue de valeurs équivalant aux moyens termes du raisonnement rationnel : ce sont les *valeurs-moyens*. La différence c'est que dans le raisonnement rationnel les rapports s'établissent entre les moyens termes par ressemblance, analogie, passage de la partie au tout et du tout à la partie, inclusion, exclusion, etc., et *que la série conditionne la conclusion*; tandis que dans la logique affective les rapports entre les valeurs-moyens s'établissent d'après une tendance unique, suivant un principe de finalité, par marche ascendante ou accumulation, par progression, ou régression, contraste, etc., et *que la conclusion conditionne la série*.

Une dernière remarque. Jusqu'ici nous avons considéré le raisonnement émotionnel comme se développant, ainsi que toute forme d'inférence avec l'aide des mots. C'est l'ordinaire; mais, dans certains cas, il s'en passe complètement sans cesser d'agir. Ce caractère lui est propre exclusivement. La logique rationnelle pure exclut tous les états affectifs; ils sont en dehors d'elle et ne pourraient que l'adultérer. La logique des sentiments les admet tous, pourvu qu'ils servent à son but. Chez l'orateur, le prédicateur, l'homme passionné, tout ce qui tient à l'expression des émotions (intonation, gestes, etc.) est un facteur du raisonnement parce qu'il aide à produire la persuasion. Entre le discours *entendu* d'un grand orateur et le même discours *lu*, la différence est capitale quant à l'effet produit : la réalité vue et entendue entraîne, subjugue; la lecture émeut simplement.

C'est que, selon la nature de la logique des sentiments, l'intonation, le geste, les variations du mouvement oratoire sont des arguments ou du moins des renforcements de la quantité d'émotion qui agit par les mots.

Il y a plus : ces éléments expressifs peuvent agir seuls et, par un agencement habile, produire une sorte de démonstration, si l'on peut emprunter ce terme au vocabulaire de l'autre logique. La logique des sentiments ayant pour but de créer une conviction, une croyance, le procédé employé dans ce cas consiste à susciter une suite, un enchaînement d'états affectifs homogènes ou hétérogènes, qui s'accordent ou qui contrastent, mais tous tendent vers la même fin et *ne sont pas suscités par des mots*. A ceux-ci (ou aux signes abstraits du calcul), instruments nécessaires de la pensée rationnelle, on substitue des états concrets, des perceptions visuelles, tactiles, motrices. Nous en trouvons des exemples dans les rites d'initiations adoptés par diverses religions. Les mystères d'Éleusis faisaient passer le néophyte par les affres de la mort, traverser les représentations terrifiantes de l'Hadès, pour entrer dans la lumière resplendissante au séjour de la Déesse : c'était l'enseignement d'une mort conduisant à une autre vie. On évoquait chez l'initié une série d'états d'âme dont la conclusion était une croyance nouvelle (probablement en l'immortalité) : les actes symboliques qu'il accomplissait, les spectacles qu'il contemplait étaient les moyens termes de cette démonstration sans mots. — Les mystères d'Isis étaient aussi considérés comme la représentation d'une mort volontaire conduisant à une renaissance. — L'histoire des religions (Frazer, *Golden Bough*, Goblet d'Alviella) nous apprend que l'initiation par des procédés analogues se rencontre chez des peuples non civilisés et aussi différents que les Australiens, les Peaux-Rouges, les indigènes de la Nouvelles-Guinée, et par conséquent que cette logique en action est naturelle à l'esprit humain. A l'âge de puberté, les jeunes gens feignent de tomber morts, puis, après des rites variables et compliqués, ils ressuscitent et on leur communique les traditions de la tribu. Chez d'autres tribus, ils doivent se retirer quelque temps dans la solitude, simuler d'avoir perdu toute mémoire et être rééduqués comme de petits enfants. Ici encore la fin désirée est de renaître en devenant autre : comme on ne peut tuer le vivant pour le façonner à nouveau et le ressusciter, on procède par analogie, imitation, simulacres, et la série des rites a pour but d'inculquer au croyant cette conclusion : qu'il est *re-né*.

IV

Pour en finir avec les généralités, il nous reste à chercher pourquoi le principe de contradiction qui régit la logique rationnelle est étranger à celle des sentiments.

Il faut d'abord prévenir un malentendu possible. Fréquemment, la contradiction existe chez un homme entre une affirmation raisonnée et une affirmation affective; entre ce qu'il pense et ce qu'il sent. Il y a peu de gens, même très rationalistes, qui n'aient quelque superstitution éphémère qu'elles tiennent d'ailleurs pour absurde. On a connu des esprits forts qui jugent impossible l'apparition d'un fantôme ou d'un revenant et qui pourtant en ont peur dans l'obscurité. Le savant qui entrant dans son laboratoire, laisse sa religion à la porte est un exemple de cet état d'esprit « divisé »[1].

Les cas de ce genre, demi-intellectuels, demi-affectifs, sont hors de notre sujet. Il s'agit ici d'une position contradictoire — ou prétendue telle — entre deux jugements affectifs, entièrement incluse dans la sphère des sentiments. Il n'est pas rare que des gens professent sincèrement une religion de charité comme le christianisme et le bouddhisme et soient violents, même cruels envers les incrédules. Voici qui choque encore plus la raison. Aux époques de syncrétisme, telles que le IIIe siècle de notre ère, beaucoup de Romains pratiquaient simultanément des religions dont les Dieux avaient des attributs et des prétentions inconciliables; ils allaient sans scrupule du sanctuaire d'Isis aux temples des dieux nationaux. De nos jours, il se rencontre des Musulmans qui prient devant le tombeau de saint Augustin à Bône comme devant la *kouba* d'un grand marabout; et il serait facile de rencontrer des catholiques convaincus se livrant à des opérations d'occultisme que l'Église tient pour diaboliques. La Renaissance italienne, au XVe siècle, si riche en hommes d'une culture raffinée en même temps que demi-barbares de mœurs, impétueux, passionnés, violents, abonde en apparentes contradictions dans le caractère de l'individu : tels César Borgia, l'une des idoles de Nietzsche; Filipo Sforza, l'un des plus grands de cette famille, qui croyait fermement à l'astrologie, par conséquent à une fatalité cos mique inexorable et qui invoquait une légion de saints pour sa protection; un Malatesta *condottiere* et massacreur impitoyable, qui pleurait à la vue d'une belle tête ou en entendant un beau sonnet.

1. C'est sous ce titre que Paulhan a étudié les caractères de cette catégorie dans son livre sur *Les esprits logiques et les esprits faux*. Il en donne d'excellents exemples, p. 330 et suivantes.



Cette insouciance de la contradiction dont la cause est dans notre nature affective, si frappante dans la vie des individus, l'est encore plus dans le développement des sociétés. L'histoire, sous toutes ses formes, est faite de contradictions et ne peut être autre. Elles ont été relevées avec amertume par des historiens plus imbus de logique que de psychologie. « Ils s'étonnent souvent, dit Tarde, de remarquer à certaines époques l'alliance de l'intolérance et de la licence. Ils signalent, par exemple, les Florentins du XIIIe siècle comme aussi indulgents pour les grands désordres de conduite que sévères pour le moindre soupçon d'hérésie[1] ». Dans les mythes et même dans des conceptions religieuses plus hautes, « l'imagination collective traduit la même indifférence à la contradiction logique. Elle admet, en même temps et sans y voir de difficultés, que Dieu est un et qu'il y a plusieurs Dieux, que Dieu est le monde et qu'il est hors du monde; qu'il a fait la matière et qu'elle est éternelle comme lui, que l'âme fait la vie du corps et qu'elle lui est entièrement étrangère; qu'elle subit le contre coup de tout ce qui lui arrive et qu'elle est logée en lui comme un principe inviolable[2] ».

C'est parce que ces croyances ne sont pas l'œuvre de la raison raisonnante, mais qu'elles répondent à des désirs très vivaces et très forts chez certains hommes, qu'elles peuvent vivre en paix côte à côte. Pas de lutte entre ces opinions hétérogènes et irréductibles; l'une n'essaie pas de supplanter l'autre.

Les cas de ce genre, qui abondent dans la vie et dans l'histoire, renferment-ils réellement une contradiction? Oui, si on les juge du point de vue de la raison, principe d'ordre qui exige dans l'individu l'unité, l'accord avec soi-même. Non, si l'on ne considère dans l'homme que sa nature affective : alors le principe de contradiction est sans signification, sans valeur, sans emploi légitime. Sous une forme plus générale, posée *psychologiquement*, la question : « Pourquoi la coexistence d'affirmations rationnellement inconciliables? » est d'une réponse facile. Parce que chacune est *sentie* comme nécessaire par l'individu ou le groupe social. Posée *logiquement*, la position change; elle est intellectualiste. La contradiction est évidente parce qu'elle est jugée du dehors, objectivement, par des procédés rationnels.

On s'étonne souvent de voir un esprit supérieur, rompu aux méthodes sévères des sciences, admettre en religion, en politique, en morale, des opinions d'enfant qu'il ne daignerait pas discuter un seul instant, si elles n'étaient pas les siennes. Mais ce désaccord

1. *Logique sociale*, p. 77 et suivantes. (Paris, F. Alcan.)
2. Lévy Bruhl, *La morale et la Science des mœurs*, p. 242. (Paris, F. Alcan.)

intérieur paraîtra moins étrange et même explicable si on le rapproche de faits plus grossiers, qu'on juge plus impartialement, parce qu'ils n'ont qu'une valeur individuelle, — par exemple une passion aveugle : amour, avarice, ambition, qui demeure inaccessible à toutes raisons, immuable, parce qu'elle est enracinée dans l'individu et épuise sa sève tout entière. Les études contemporaines sur les caractères nous ont familiarisés avec ces esprits mal unifiés qui ont les deux logiques à leur service; et nous découvrons ici, du même coup, l'une des causes essentielles de la différence entre les deux logiques.

1° Le raisonnement intellectuel n'a qu'un but : connaître la vérité objective. Il est une adaptation aux faits (qualités, rapports ou signes qui les représentent). Bien que dans aucun raisonnement l'élément subjectif ne puisse être absolument éliminé, il est si faible, dans les cas corrects, qu'il est pratiquement négligeable. La fonction de la raison est d'unifier, tout au moins de systématiser. Elle anéantit toute contradiction, parce que si l'adaptation à l'objet est A, elle ne peut en même temps être non-A. J'omets les cas de devenir qui ont servi de fondement à la logique des contradictoires.

2° Le raisonnement émotionnel est une adaptation aux croyances, aux désirs et aversions. Sa position est subjective. Or, l'observation montre que la vie affective, livrée à elle seule, s'accommode très bien de la pluralité des tendances et même de leur anarchie : l'unité n'est pas essentielle à sa nature et ne pénètre en elle que par la prédominance d'une passion (amour, ambition, etc.) ou par une intrusion *intellectuelle* qui impose l'ordre. C'est un fait d'expérience que deux désirs ou croyances, réputés contradictoires, peuvent coexister dans le même homme sans que l'un supprime l'autre. L'instinct offensif qui s'exprime par la colère, les actes violents et sanguinaires, a sa fin propre, comme le besoin esthétique a la sienne (cas de Malatesta). Le désir du salut dans une autre vie est un but; le désir de jouir de la vie présente est un autre; en tant que désirs, ils ne s'excluent pas. En un mot, la logique des sentiments ne cherche que des moyens de satisfaction et de succès, sans considérer si les voies qu'elle suit sont rationnellement contradictoires. Tous les besoins, aspirations, passions qui nous font agir sont des *valeurs* irréductibles les unes aux autres et qui ne sont contradictoires qu'autant qu'elles ont été rationalisées, c'est-à-dire élaborées par la réflexion.

On peut objecter que quelquefois deux fins inconciliables coexistent dont l'une doit annihiler l'autre. Sans doute : toutefois ceci n'est pas une contradiction logique, formelle; c'est une opposition de *fait*, une lutte entre deux forces antagonistes. Si l'une est

anéantie, c'est qu'elle poursuit une fin qui viole non le principe abstrait de contradiction, lequel ne règle que les démarches de notre entendement; mais le principe objectif, concret des conditions d'existence qui régit la vie organique et psychique de tous les êtres.

Contraire, contradictoire sont des notions intellectuelles, étrangères à la vie affective et qu'on lui applique indûment. Nous les employons pour la commodité de notre pensée qui intellectualise tout. Nous disons que le plaisir et la douleur sont des contraires; c'est une simple forme de langage : comme nous avons essayé de le montrer ailleurs, ils ne sont pas contraires mais *autres*.

Pour terminer, résumons les caractères principaux du raisonnement affectif en les comparant à ceux du raisonnement intellectuel.

La logique de la raison, sous sa forme correcte, est déterminée par la nature et l'ordre objectif des phénomènes, soit qu'elle constate soit qu'elle conjecture, comme dans la découverte. Elle est constituée par des états intellectuels (perceptions, images, surtout concepts) aussi purs que possible de tout alliage émotionnel.

La logique des sentiments est déterminée par la nature subjective du raisonneur qui se propose d'établir, pour lui-même ou pour les autres, une opinion, une croyance. Son origine est dans un désir positif ou négatif qui poursuit un simulacre de preuve. Elle est constituée principalement par des « valeurs », c'est-à-dire des concepts ou jugements variables d'après les dispositions du sentiment et de la volonté. Parmi ces « valeurs » la fin posée détermine le choix des unes et le rejet des autres.

Dans les cas pratiques, qui sont seuls accessibles aux deux modes de raisonnement et par conséquent seuls permettent une comparaison, la logique rationnelle procède plutôt par analyse, la logique des sentiments plutôt par synthèse.

Soit une conclusion par conjecture comme l'issue d'une maladie, d'une affaire; le raisonnement rationnel décompose le problème en ses éléments : constitution du malade, gravité des symptômes, habileté du médecin, possibilité de soins assidus, etc.; la conclusion finale est une somme de conclusions partielles. Pour une affaire, examen impartial, exact, complet des données; calcul à la manière de Franklin, qui, dans des cas douteux, inscrivait chaque jour les raisons *pour* et *contre* pendant un temps suffisant, puis comparait, compensait, balançait pour faire surgir la conclusion. Soit une conclusion de fait, par exemple déterminer le caractère d'une personne : le travail intellectuel l'analyse, le résout en ses éléments,

déduit, induit et, de l'ensemble des jugements partiels extrait un jugement final.

Dans la logique des sentiments, au contraire, la conclnsion est toujours déterminée d'avance, au moins virtuellement. Si le raisonnement est conjectural, elle dépend du caractère optimiste ou pessimiste, hardi ou timide, enclin à l'espoir ou inquiet du raisonneur. S'il s'agit d'une appréciation, comme ci-dessus, elle dépend d'une disposition stable ou momentanée : sympathie ou antipathie, confiance ou défiance, qui détermine le jugement de valeur. La synthèse de ces valeurs par accumulation ou gradation prend l'apparence et donne l'illusion d'une *démonstration*. Souvent, il est vrai, la logique rationnelle procède de même : la conclusion est posée d'avance (un théorème, un problème mathématique qu'on suppose résolu, un principe de physique); le raisonnement est consacré à la vérifier; mais la différence foncière entre les deux cas n'a pas besoin d'être signalée.

Ces généralités ne donnent qu'une connaissance très incomplète de la logique des sentiments. Quoiqu'il soit difficile de les réduire à des formes concrètes, suffisamment distinctes pour être étudiées isolément, nous l'essayerons dans un prochain article.

TH. RIBOT.

CE QUE DEVIENT LA LOGIQUE

Il semble que la logique subisse en ce moment une transformation radicale. Tandis que les procédés de la connaissance évoluaient sans cesse, la logique restait le dogme immuable de la révélation aristotélique. Pour beaucoup du moins elle n'était à peu près que cela. Comme il était visible pourtant qu'elle avait perdu tout contact avec la vie réelle de nos sciences, on imaginait qu'elle énonçait les règles de l'exercice parfait de la pensée. On la fit ainsi voisiner avec une psychologie faite tout entière d'abstractions métaphysiques et d'analogies idéologiques. On la rattacha surtout d'une façon directe à la théorie de la connaissance dont l'idéalisme allemand venait de faire le centre des spéculations philosophiques.

La critique positiviste, dans son puissant effort contre l'idole métaphysique, pouvait ramener la logique sur un terrain plus concret et plus réaliste. Mais la sociologie de Comte, destinée précisément à l'étude scientifique des questions laissées jusque-là à la dialectique, était trop vague encore. Elle ne nous donnait pas d'une façon claire et distincte les moyens de substituer à une morale, à une esthétique et surtout à une logique et à une théorie de la connaissance toutes subjectives et métaphysiques, des doctrines objectives, solidement établies à l'aide des procédés dont les autres sciences font usage. D'autre part sa conception de la psychologie, simple chapitre de la biologie, était très rudimentaire. Aussi la théorie des sciences dans le Cours de philosophie positive, n'est-elle encore que *la philosophie*. Et par là Comte entend bien des recherches qui se font au-dessus des sciences proprement dites. Elles sont très près des faits sans doute, mais elles diffèrent, tout de même, des disciplines qui se bornent exclusivement à connaître des faits. Il les présente comme une systématisation, une généralisation; il n'y voit pas un chapitre de la science positive.

Sa philosophie des sciences, infiniment plus riche, plus complète et plus scientifique que la logique de la vieille philosophie, élimine toute spéculation sur la manière dont nous connaissons. La loi des trois états, seule, touche à cet ordre d'idées. C'est peu.

Une véritable science des mœurs, des beaux-arts, et, ce qui a été

moins aperçu, dirait-on, une véritable science des sciences, une épistémologie positive, voilà ce qu'ont rendu possible, et ce que seules pouvaient rendre possible la psychologie et plus encore la sociologie contemporaines. On entrevoit alors, en augmentant la contribution de la psychologie, la naissance d' « *arts rationnels* » tels que la pédagogie, l'esthétique, la morale, ou la logique proprement dites.

En se constituant pleinement, les sciences des faits où interviennent des éléments conscients ont chassé la métaphysique du domaine du connaissable. Elles ont affirmé que tous les faits de la nature étaient justiciables des méthodes où la preuve expérimentale et démonstrative est admise, que tous ils ressortaient à la juridiction de la science positive.

D'après certaines tendances qui se manifestent aujourd'hui dans les essais sur la connaissance, la critique des sciences et de leurs méthodes, je crois qu'il est possible de dégager les directions nouvelles d'une épistémologie et d'une logique positives. Je groupe sous ces deux termes tout ce qui concerne la façon dont nous acquérons et utilisons des connaissances organisées, à valeur collective.

I

Si l'on compare la plupart des logiques récentes avec la logique de Port-Royal et celle-ci avec la logique d'Aristote, on est frappé du peu de changements qu'elles présentent. Elles semblent toutes calquées les unes sur les autres. Et l'on dit couramment : « La logique a été constituée définitivement par Aristote ». Certains ajoutent : « La logique est le seul et admirable exemple d'une science conçue et menée à son terme, par un seul homme ». Kant, qui a bouleversé toute la philosophie traditionnelle, s'est arrêté, comme tous les autres, respectueux devant l'édifice consacré par les siècles.

C'est que la logique formelle a été considérée comme la partie fondamentale et principale de la logique. C'est que la logique a toujours été posée comme une spéculation *a priori*. On a cru que pour connaître les lois générales de la pensée, en quête de connaissance certaine et exacte, il suffisait de regarder la pensée, de réfléchir sur ses conditions abstraites et générales ; et on l'a regardée à vide, indépendamment de tout objet à connaître, comme s'il y avait une pensée pure, universelle, sans un objet auquel elle s'applique et qui la particularise.

Remarquons d'ailleurs — et la remarque est d'importance — que la logique d'Aristote n'était nullement une logique formelle. La

logique d'Aristote — et quelques-uns de ses interprètes modernes l'ont bien compris — fut dans l'esprit de son auteur, une logique réaliste, l'instrument de recherche et d'invention, d'exposition et de critique, qu'exigeait la science de l'époque. Aristote n'a pas formulé *a priori* les règles de cette logique. Mais il avait une conception de la science, conception qu'il avait reçue de Socrate et de Platon, et qu'il partageait avec la plupart des savants de son temps. Lui-même a été un des meilleurs ouvriers de cette science. Et de sa pratique dérive sa logique.

La science socratique, la dialectique reposait sur ce postulat : il n'y a d'intelligible que le concept, car le concept seul est objet de pensée; le fait concret, particulier, sensible échappe à ses prises; il est indéfinissable. Comment étudier un concept? Il n'y a qu'à se rendre un compte exact de sa compréhension, voir quelles qualités il implique et quelles il exclue. A cela se réduit la méthode scientifique. C'est cela qu'essaye de réaliser la division dichotomique des dialogues platoniciens; les raisonnements par l'absurde qui forment presque tout le contenu de la géométrie grecque à cette époque se rattachent étroitement à cette manière de voir.

Dans une discipline scientifique, l'essentiel c'est d'éliminer tout arbitraire. Platon ne semble avoir résolu ce problème qu'en tant que géomètre. La solution générale, qui s'appuie directement d'ailleurs sur les procédés de raisonnement des géométres, c'est le syllogisme d'Aristote. Il a pour but de montrer quelle qualité fait nécessairement partie de la compréhension d'un concept, quelle en est nécessairement exclue, et quelle enfin y participe d'une façon contingente : d'où ses trois figures.

La logique formelle est donc à l'origine une méthode directement inspirée par la science du moment. Celle-ci se borne à analyser la réflexion et par conséquent les opinions et les paroles humaines au sujet des faits, non les faits eux-mêmes. Faire la science d'une chose revient à discourir logiquement sur les idées qu'on en peut avoir, autrement dit, à en parler sans contradiction ni incohérence. La méthode de cette science, c'est la méthode du discours impeccable qui définit les termes et passe de l'un à l'autre, selon les règles du syllogisme. A bien des points de vue la science voisine avec la rhétorique, l'art de connaître avec l'art de dire, la méthode scientifique avec la syntaxe et la grammaire.

Mais la stérilité de la méthode dialectique apprit à concevoir la réalité, non comme un ensemble de concepts, diaphanes pour l'esprit, mais comme un chaos de faits dont rien ne prouve *a priori* qu'ils soient intelligibles. On vit que rien, des opinions des hommes,

ne peut être considéré comme exact à la suite d'un simple examen formel. Il faut au contraire oublier toute opinion et observer, en enregistreur fidèle, les faits eux-mêmes. La logique d'Aristote fut alors considérée d'une façon nouvelle.

Les savants, ne s'en soucièrent plus. S'ils s'en souvinrent ce fut pour parler convenablement de leurs découvertes, non pour les faire.

A côté d'eux, il y eut les esprits mal renseignés ou peu vigoureux qui préféraient des idées générales — les grandes idées! — imaginées sans peine, à l'étude patiente des faits. Ils continuèrent, malgré Pascal, et malgré Descartes, à conserver comme l'essentielle technique la logique d'Aristote. Ils oublièrent qu'Aristote, pour être fidèle à son point de vue, eût été le premier à compléter et transformer son œuvre. Mais telle qu'elle est, elle reste toute juste, sous réserve des progrès à venir, l'art d'arranger les termes dans la proposition, et les propositions dans le discours, l'art d'exposer des idées définies et reliées par ailleurs. Tout autre domaine lui est étranger. Elle n'est plus l'organon, au sens d'Aristote, au sens utile et vrai.

Il a donc été imprudent et faux d'en faire le centre des spéculations logiques. Il est vrai que pour redonner un semblant de vie à l'aristotélisme, on est allé emprunter à un esprit médiocre, qui assistait, il y a trois cents ans, à la ruine de la scolastique, quelques-unes de ses réflexions. On les a juxtaposées à la logique formelle. En les juxtaposant, certains ont cru les en faire procéder : illogisme de logiciens obstinés dans la tradition. A les entendre les méthodes scientifiques seraient l'ensemble des procédés employés pour accommoder aux faits particuliers les normes de la pensée pure. Et comme cette adaptation ne va pas sans difficultés, ils font quelques plaintes sur la dure nécessité d'altérer la belle et simple ordonnance de la logique formelle, quand on veut faire dire quelque chose à un raisonnement. Ils gémissent sur l'écart qu'il y a entre l'idéal et l'indigne réalité.

Ce sont nos contemporains — ou presque — qui, sous l'impulsion irrésistible des tendances positivistes, ont rompu avec cette routine. Mais il semble que leurs idées soient pour beaucoup de philosophes professionnels une innovation qui n'ait pas encore droit de cité, et qui ne doive jamais l'avoir. Stuart Mill, Bain nous ont donné des systèmes de logique, où enfin on examinait les sciences et leurs procédés. Renouvier a suivi cette voie, mais d'une façon trop peu systématique, en ce qui concerne la théorie de la connaissance. M. Boutroux de même et, plus spécialement, M. Liard ont analysé les traits généraux des sciences positives, sans faire intervenir de

constructions aprioriques. M. Milhaud a étudié dans le même esprit les démonstrations mathématiques. Des travaux tout à fait récents ne légifèrent plus, de haut, des sciences dont on ignore jusqu'aux éléments, mais cherchent par une observation critique de leurs résultats à en déterminer procédés et lois. La logique s'affranchit de considérations extralogiques et prend contact avec la réalité.

Pourtant la méthode que je considère comme la seule possible, si l'on veut faire une logique qui soit une technique réelle, et édifier une théorie de la connaissance qui ne soit plus une idéologie métaphysique, n'a pas encore été explicitée nettement, à ma connaissance, sauf, et d'une façon rapide, par M. Goblot (*Essai sur la classification des sciences*, p. 229) et par M. Brochard dans ses remarques à la soutenance de cette thèse.

Dans les traités de Mill et de Bain, déjà vieillis, et dans la plupart des autres travaux à tendances positives, on considère les choses à un point de vue trop abstrait; si bien que les résultats, malgré les intentions les meilleures, sont encore tout artificiels. On isole la science du milieu où elle se fait, des besoins pratiques auxquels elle veut à chaque instant répondre. Dans l'analyse de ses procédés, on considère toujours des principes abstraits et transcendants. Enfin, dans les conclusions, on a souvent l'air de considérer un moment de l'évolution comme la forme définitive, figée et parfaite de la recherche scientifique.

Si nous passons maintenant de la méthodologie pure à un groupe de recherches qui lui seraient connexes, si on l'envisageait sous son aspect positif, à la théorie de la connaissance, c'est encore bien autre chose. Quelle est la valeur de nos connaissances? Voilà une question qui semble pouvoir être résolue en étudiant nos connaissances, les façons diverses dont nous les formons, les fonctions qu'elles impliquent en nous, comme on étudie la digestion, ou la réfraction de la lumière; on n'y a à peu près jamais songé. Et la théorie de la connaissance est des vieilles forteresses de la métaphysique celle qu'a le moins assiégée la critique moderne. Ne croyons pas qu'elle soit pour cela la plus solide.

Quand il s'agissait de logique pure, on était encore soutenu par la pensée d'Aristote. La théorie de la connaissance au contraire a été la lice ouverte à toutes les divagations métaphysiques. Les théories empiriques elles-mêmes, qui, par leur esprit fondamental, eussent dû étudier les choses par la seule observation des faits, ont substitué à cette observation une sorte de construction abstraite et générale, qui ne différait des édifices aprioristes qu'en ce qu'on y prononçait quelquefois les mots d'*expérience* et de *fait*. La chose,

dans Stuart Mill, dans Spencer, dans Comte même, n'existe pas. C'est une expérience-entité, un fait-entité, auxquels ils pensent. Est-il rien de plus ridicule et de plus oiseux que les discussions relatives à l'innéité des principes directeurs de la connaissance?

Tant qu'on n'aura pas, une bonne fois, rompu avec l'attitude scolastique, tant qu'on n'aura pas pris les procédés d'investigation scientifique pour des faits, tant qu'on ne les aura par replacés dans leur milieu et leur développement historiques, produits de l'activité humaine comme les rites religieux, les règles juridiques, bref, comme tous les faits sociologiques, il n'y aura pas d'étude positive des connaissances humaines; il n'y aura ni épistémologie ni logique positives, mais une métaphysique vague, stérile, malfaisante.

II

Cette première conclusion posée, parce qu'elle s'impose, reste à la préciser. Il faut instaurer une logique positive, mais quelle va être exactement sa nature et sa situation au milieu de nos recherches spéculatives et pratiques?

Chercher et formuler les règles nécessaires à l'acquisition de connaissances exactes et certaines, voilà le but de la logique. C'est pourquoi Wundt avait songé à la ranger, avec quelques autres disciplines voisines, dans un groupe de sciences spéciales : les *sciences régulatrices et normales*. Mais, comme l'a montré, dans un ouvrage consacré à la morale, M. Lévy-Brühl[1], le mot *science* jure avec les deux épithètes qu'on lui adjoint : « Toute norme est relative à l'action, c'est-à-dire à la pratique. Elle ne relève du savoir que d'une façon indirecte, à titre de conséquence. Empirique, elle procède de traditions, de croyances et de représentations dont le rapport avec la réalité objective peut être plus ou moins lointain. Rationnelle, elle se fonde sur la connaissance exacte de cette réalité, c'est-à-dire sur la science : mais il ne suit pas de là que cette science, considérée en elle-même, soit normative. La science fournit simplement une base solide aux applications. Autrement il faudrait admettre que toutes les sciences qui donnent lieu à des applications sont normatives, à commencer par les mathématiques. Mais celles-ci sont justement le type de la science spéculative et théorique par excellence. Prétendre qu'une science est normative en tant que science, c'est-à-dire en tant que théorique, c'est confondre en un seul deux moments qui ne peuvent être que successifs. »

1. *La Morale et la Science des mœurs*, 11. (Paris, F. Alcan.)

La conception d'une science normative, d'une science de règles est donc une conception illogique. Toute science est théorique. Elle ne porte pas sur ce qui *doit être* sur ce qui convient ou qui est souhaitable. Elle s'occupe de ce qui est, de tout ce qui est, mais uniquement de ce qui est.

La logique n'est donc pas une science, au sens propre du mot, pas plus que la morale. Elle peut être scientifique; elle doit l'être strictemment; en écartant toute règle qui ne s'appuie pas sur l'observation concrète des faits. Mais observer des faits, voilà l'objet d'une science, et non, à moins d'abuser du sens du mot, chercher à déduire de cette observation une règle qui nous soit utile. La logique a un but utilitaire. Toute science au contraire est une contemplation désintéressée.

Je viens d'être conduit à rapprocher naturellement la logique d'autres spéculations, en particulier de la morale. Elle n'est donc pas un cas exceptionnel ou spécial. En réfléchissant un peu, on voit vite qu'elle dépend au contraire d'un point de vue général sur les choses, qui prend place, et place nécessaire, à coté du point de vue théorique, désintéressé, scientifique. On peut appeler ce point de vue nouveau, coextensif au point de vue des sciences, le point de vue technique.

Chacun des objets qu'il est donné à l'homme de connaître peut être considéré à ces deux points de vue. Ils sont d'une égale nécessité. Et même les recherches scientifiques et désintéressées sont nées des besoins de la technique utilitaire. Le principe de Carnot-Clausius, un des principes dominateurs des sciences physico-chimiques, n'est-il pas sorti d'une étude sur le rendement *maximum* des machines à feu? Une observation superficielle nous montre qu'à chaque groupe spéculatif correspond un ensemble d'arts utiles.

La logique est un de ces arts, une de ces techniques utilitaires. Rien de plus, rien de moins. Elle est à une recherche scientifique pure — qu'il va être facile de déterminer — ce qu'est l'arpentage à la géométrie, le calcul à l'arithmétique, les arts de l'ingénieur à la mathématique, la mécanique et la physique, ce que l'agriculture pourrait être à la chimie et à la physiologie, etc.

Comment se fait-il qu'on n'ait pas conçu la logique de cette façon simpliste, un peu plus tôt? Aristote n'était pas éloigné de la concevoir ainsi; elle fut pour lui un art qui se déduisait de l'analyse des procédés de la science.

Pourquoi ne persévéra-t-on pas dans cette voie? Parce que, depuis Aristote, on n'a jamais considéré les procédés scientifiques

comme des faits dont l'étude relève d'une science spéciale. Au sujet des faits qui dépendent de l'activité humaine, la scolastique, qu'on le veuille on non, est restée sonveraine jusqu'à ces dernières années. L'intervention humaine dans la production de ces faits introduisait une difficulté, une complexité considérables, et un parti pris encore plus grand. C'est sous la pression du besoin, parce que, depuis cinquante ans[1], nous avons compris que tous nos procédés métaphysiques ne donnaient rien, ne pouvaient rien donner dans ce domaine que nous avons cherché à appliquer, avec la psychologie et la sociologie, une méthode positive. La loi énoncée plus haut se vérifie ici : La science est née des arts correspondants. Économie politique, politique et morale sociale, morale individuelle, esthélique et logique, ont suscité peu à peu les recherches désintéressées et théoriques qui seules les pouvaient fonder sûrement.

Du jour où il a été visible que tout ce qu'on enseignait pour la recherche pratique de vrai, n'avait plus aucun rapport avec la façon dont procédaient ceux qui font profession de chercher le vrai, de ce jour, la question se posait de réformer la logique. Du moment où les discussions sur la valeur de la science devenaient obcures, et aboutissaient droit à une sorte de nihilisme scientifique, contredit formellement par l'extension des découvertes et leur organisation chaque jour plus harmonieuse, il fallait, de toute nécessité, en arriver à des recherches positives sur les sciences, leurs méthodes, leurs résultats, et ne pas se contenter de spéculations *à priori*.

Reste à déterminer quelles sont ces recherches positives. La réponse s'impose. Ce sont les recherches sociologiques et psychologiques qui concernent ces enquêtes que les hommes ont instituées et instituent pour connaître les choses d'une manière suffisante. Les enquêtes qu'ils ont instituées? afin de saisir l'évolution, s'il en est une assignable, qui a guidé la transformation des procédés scientifiques : on pourra ainsi prévoir, ce qui est essentiel dans une technique, le sens des transformations possibles. Les enquêtes qu'ils instituent aujourd'hui? parce qu'elles nous permettent de formuler les règles précises que nous devons actuellement suivre pour faire œuvre fructueuse, si nous prétendons faire œuvre de science ou penser juste.

La logique est donc un art technique. Comme tout art technique, elle se fonde sur les recherches scientifiques; elle en est, à moins de retomber dans l'idole métaphysique, l'application stricte, le complément naturel. Ces recherches scientifiques sont : la sociologie épistémologique, préparée directement par une histoire des sciences

1. Voir la formule très nette de ce besoin dans les premiers chapitres de l'*Avenir de la science* de Renan.



conduite selon toutes les règles de la méthode historique; puis la psychologie expérimentale des images, des concepts, de l'imagination, des jugements, des raisonnements, voire de la perception, et sans doute de faits très différents au premier abord des faits de connaissance, mais dont on découvrira les influences lointaines ou proches. Les représentations collectives de la science ont indubitablement des liens avec les représentations individuelles, plus exactement avec la contexture élémentaire des fonctions représentatives individuelles, objet propre de la psychologie. En tout cas la technique de l'investigation, de la découverte, et l'agencement des propositions dans les raisonnements exigent essentiellement des connaissances d'ordre psychologique.

En tant qu'application pratique la logique se différenciera *absolument* de la science spéculative. La méthode positive l'exige impérieusement : « Car, quels que soient les phénomènes naturels étudiés, plus la recherche théorique a été dégagée de toute préoccupation pratique, plus les applications ont chance d'être, dans la suite, sûres et fécondes. Non que la recherche ne puisse porter, dans certains cas, sur des problèmes spéciaux posés par les besoins urgents de la pratique : quelques-unes des grandes découvertes de Pasteur, par exemple, ont cette origine. Mais la poursuite *scientifique* de résultats utilisables sur le champ n'est possible, comme le prouvent les travaux mêmes de Pasteur, que grâce à des recherches antérieures, de caractère purement spéculatif, où le savant ne se proposait que la découverte des lois des phénomènes [1] ».

On pourra distinguer dans cet art rationnel deux parties, une partie générale et une partie spéciale, la théorie de l'art et l'art lui-même, les recherches nécessaires à l'édification des règles et ces règles : c'est-à-dire les applications pratiques qui se déduiront immédiatement de ces recherches préliminaires.

Dès que l'on passe du domaine de la recherche désintéressée à celui de la technique utilitaire, on est en effet conduit à se demander *quel but* on va poursuivre. La pratique n'est pas la continuation directe de la théorie, comme un théorème de géométrie est la continuation directe des théorèmes qui précèdent. Cela est évident, si l'on songe qu'une règle pratique peut s'appuyer sur des faits d'ordre assez différent, et que les mêmes vues théoriques à l'occasion d'un même fait peuvent se prêter à des applications bien distinctes. Cette divergence provient précisément des buts que l'on se propose. Il faut donc, quand on entreprend des recherches techniques, réfléchir

1. Lévy-Brühl, *idem*, 2.



d'abord au but, le discuter et le déterminer. Voulons-nous construire une machine thermique. Nous avons d'un côté à connaître les lois de la thermodynamique, et certaines lois physiques : c'est la partie scientifique du problème. Nous avons d'un autre côté à appliquer ces lois pour les utiliser d'une façon pratique : c'est le côté technique. Mais cette application sera différente selon que nous voudrons avoir une très grande puissance, utiliser notre machine à la traction ou à l'élévation d'un poids, etc. Il faudra donc discuter les conditions du problème particulier que nous impose la *destination* de notre appareil, l'*idée directrice* qui guide notre application.

Cette discussion doit, bien entendu, être conduite avec l'esprit positif le plus net. Il ne s'agit pas de vagues constructions idéologiques. L'étude scientifique nous présente des faits enchaînés en série. On peut provoquer l'interférence de ces séries dans une mesure déterminée par leurs lois, et transformer les phénomènes naturels, pour réaliser une fin qui nous est utile. C'est la vieille idée baconienne que la science légitime depuis trois siècles, partout où elle s'applique. La théorie de l'art, la partie générale de la technique, se réduit donc à ceci : préciser comment les séries phénoménales doivent interférer pour réaliser le but et discuter les différents résultats prévisibles. Quant au but lui-même, l'assigner est encore une tâche positive, et ne doit être que cela. Les lois de transformation, ou d'évolution formulées par la science pure ont seules le droit de l'imposer; le chercher ailleurs, c'est se mettre en quête de la pierre philosophale.

La logique, sur ce point encore, ne se différencie pas des autres arts. *D'abord* une *science* désintéressée aura classé nos connaissances rationnelles. Elle en aura analysé les rapports et les éléments : principes, formes, définitions, propositions, moyens de découverte, de preuve, de systématisation et de communication. Elle en aura étudié le développement général, le progrès, l'étendue, la portée, la valeur, la force probante, les résultats. Elle aura déterminé en un mot les conditions des représentations collectives qui constituent son objet. Ces données de fait, *sans aucune considération étrangère*, fourniront *ensuite* à l'*art logique* les principes généraux d'une organisation raisonnée du travail scientifique, d'une technique de la recherche, de la vérification et de l'exposition.

La logique, d'une utilité jusqu'ici contestable, devient, grâce à cette transformation radicale, qui l'a fait abandonner l'idéologie abstraite pour la réalité, la propédeutique indispensable à toute instruction scientifique approfondie, et l'hygiène générale de l'esprit. On ne peut même plus concevoir d'autre éducatrice au raison-

nement et à l'intelligence, car ses règles, stricte application des lois positives de nos connaissances, déduites uniquement des exigences de la pensée, telle qu'elle est, seront les seuls moyens que l'homme ait trouvés pour atteindre, en chaque catégorie du savoir, les représentations les plus exactes et les plus complètes. — Quoiqu'en pensent ceux qui déguisent les faciles aperçus de l'à-peu-près sous le nom d'esprit de finesse : la véritable finesse est la claire distinction du vrai.

III

Comte, à côté des tâches spéciales du savant et du technicien, qui s'étendent maintenant à tout le champ de la connaissance et de l'action, sans aucune lacune, avait envisagé une œuvre de généralisation à laquelle il a conservé le nom de philosophie : une philosophie débarrassée de toutes rêveries sur l'inconnaissable. A bien l'examiner, cette philosophie correspond encore, même là où elle est la plus sérieuse, à une sorte d'esthétique de la science, à un délassement de l'esprit obsédé par la spécialisation. De plus en plus c'est la spécialisation qui, dans la théorie comme dans la pratique, décidera de tout progrès.

Mais le développement d'un domaine technique, qui tend à se superposer au domaine scientifique, dans toute son étendue, ne donne-t-il pas aux spéculations philosophiques quelque réalité et quelque utilité moins contestables?

Dès qu'on compare les résultats de la science et de l'art, il vient à l'esprit une réflexion inévitable. Voilà ce que nous savons, voilà ce que nous avons pu faire, voilà dans quelle mesure nous pouvons satisfaire à nos besoins. Mais pouvons-nous aller plus loin, et où est-il *souhaitable* d'aller? Qu'est-ce que notre science nous permet de réaliser? partant, quelle est sa valeur? Nous sommes cette fois en face d'une question philosophique, de la question philosophique. Elle ne se meut pas en effet dans le cercle des faits comme toutes les questions que nous venons d'examiner. Bien au contraire, elle tend à les dépasser, et fera toujours une part à l'hypothèse. *C'est qu'elle porte sur l'avenir, sur une destinée ultérieure que nous ne pouvons pas déterminer d'une façon complète, et dont jamais nous ne possédons tous les éléments.*

La réponse n'est plus alors une solution fondée directement sur les faits, grâce à l'expérience ou au raisonnement, mais une *critique* des solutions de ce genre, *une critique des sciences et des arts.* Et cette critique qui, avec la systématisation préalable, est l'unique objet

de la philosophie sérieuse, s'impose nécessairement à l'esprit. Un être omniscient dans toute la force du terme, seul, pourrait s'en abstenir. Mais il n'aurait plus aucun progrès à tenter; il pourrait, automate suprême, se dispenser de tout effort intelligent.

On peut conclure de là que l'esprit positif, s'il ne peut résoudre par les méthodes scientifiques pures ces questions philosophiques, est obligé de les poser. Car ce sont elles qui vivifient le progrès humain, qui nous montrent les buts à poursuivre, au delà du cercle, si restreint encore, où s'exerce notre puissance.

Mais montrer l'utilité des spéculations philosophiques ce n'est pas rouvrir la porte à une dialectique stérile. A côté de la science et de la technique positive, il y a place pour une étude philosophique; c'est entendu. Cette étude ne peut être positive au sens où nous voulons que le soient sciences et techniques : ses conclusions ne seront ni vérifiées par l'expérience, ni démontrées par le raisonnement; ses recherches n'auront pas porté directement sur des faits. Fruit de la réflexion, elle nous présentera seulement des vues hypothétiques sur l'avenir. C'est encore entendu. Seulement nous traiterons des questions philosophiques, avec un esprit positif, en réduisant au *minimum* la part de l'hypothèse, en assurant notre réflexion par un contact, aussi étroit et prolongé que possible, avec les faits.

Il faudra donc — et c'est une condition absolue — que la philosophie soit la servante de la science et de ses applications techniques : ancilla scientiæ : plus que la servante, la suivante. Des spéculations *a priori* n'ont aucun sens. Leur inutilité égale leur originalité facile. La réflexion philosophique doit s'appuyer sur des faits, et se contenter, par une critique minutieuse, d'en prolonger la ligne aussi distinctement que possible là où l'état de nos connaissances ne permet pas de la suivre d'une façon continue.

Mais si la réflexion philosophique doit s'établir à la suite des sciences et de leurs applications, elle retentit à son tour et sur ces applications et sur ces sciences. C'est là sa raison d'être. Elle provoque ou précise l'idée de nouvelles applications, fait surgir les conceptions techniques. A leur tour celles-ci réagissent sur le champ de l'exploration scientifique, en posant de nouveaux problèmes. Science, pratique, réflexion philosophique (c'est-à-dire vue critique d'ensemble), puis derechef et dans l'ordre inverse du premier, pratique et science, voilà l'échelle que monte et descend sans cesse l'esprit humain, d'une façon plus ou moins consciente.

La philosophie se présente donc comme une tâche nécessaire, car elle n'est plus une virtuosité métaphysique. L'esprit positif et rationaliste doit alors se préoccuper de construire une philosophie posi-

tive et rationaliste. Il y va de l'avenir de notre intellectualité et peut-être de notre civilisation. S'abstenir de formuler cette philosophie, laisser le champ libre aux autres, c'est préparer, qu'on le veuille ou non, un retour offensif du mysticisme. L'histoire au besoin nous apprendrait, vérifiant la loi de répercussion qui vient d'être énoncée, le danger qui en résulte pour les sciences et les techniques.

Conclusions.

Un groupe indistinct et vague de problèmes sont actuellement étudiés par la logique formelle — qui est en elle-même précise, mais que l'on fait sortir de son domaine — par la méthodologie, la psychologie métaphysique du concept, du jugement et du raisonnement, la théorie de la connaissance et la philosophie des sciences; — recherches stériles et anti-scientifiques.

Ces problèmes se situent d'une façon claire et systématique, sont susceptibles de solutions positives, si on les pose de la façon suivante, qui résume tout ce qui vient d'être dit :

Parmi les faits qui résultent de l'activité humaine, on peut former une catégorie bien définie : elle comprendra tout ce que les hommes ont *institué* pour connaître la nature, satisfaire leur besoin de savoir et communiquer les résultats de leurs recherches. Ces représentations collectives, ces institutions, ces faits sociaux, il faut d'abord les rassembler et les décrire, réunir et critiquer les documents où nous les trouvons. C'est une première tâche, tâche d'historien, de l'*historien des sciences*. Elle est à peu près tout entière à faire, si on la veut systématique et rationnelle.

Les faits, une fois établis, il faut en construire la science : c'est le but du sociologue : il cherchera si les actes et les opérations par lesquels les hommes ont poursuivi une connaissance qui les satisfasse, obéissent à des lois, et quelles elles sont. Le terme récent d'*épistémologie* peut assez bien désigner cette partie de la sociologie, ou cette science sociale, comme on voudra. Elle n'existe pas encore sous une forme rigoureusement positive. Elle sera un examen positif de la connaissance, en précisera les objets, le but, en déterminera la valeur et la portée.

Sur cette science, et en tenant compte des données psychologiques, se fonde une technique, un « art rationnel », la *logique*. Une *théorie de l'art* déterminera les limites dans lesquelles on peut modifier la réalité, intervenir dans les habitudes traditionnelles pour les améliorer, et rendre le travail scientifique plus profond, plus étendu

ou plus facile. L'*art* lui-même sera une application spécifique des vues exposées par la théorie de l'art. De cette œuvre, une partie très restreinte, très élémentaire, est commencée : c'est celle que nous devons à l'initiative d'Aristote et qu'on dénomme, improprement, logique formelle. Elle comprend les règles de l'expression générale de notre pensée. L'épithète formelle peut être maintenue, en changeant complètement son sens. Elle signifiera : qui se rapporte à la *forme* dans laquelle nous devons enchaîner nos idées. Pour le reste, quelques analyses abstraites et générales des grandes méthodes scientifiques, vues à l'ordinaire de très loin, ne peuvent empêcher de conclure que presque tout est à faire au point de vue positif.

Enfin pour vérifier le travail, des vues critiques d'ensemble sur les questions épistémologiques et logiques, sur les exigences de notre esprit, et les satisfactions qu'il reçoit, pourront être fructueuses dès que l'on aura un certain acquis épistémologique et logique. Ce sera la philosophie des sciences, jusqu'à présent construite sur le sable mouvant des théories de la connaissance.

Voilà comment paraissent devoir s'organiser peu à peu les travaux incoordonnés, qu'on rattachait plus ou moins vaguement jusqu'ici à la logique. En tout cas c'est ainsi qu'ils se sont organisés ou s'organisent dans tous les domaines voisins, à mesure qu'ils se dégagent des puérilités métaphysiques.

ABEL REY.



REVUE GÉNÉRALE

QUELQUES PUBLICATIONS RÉCENTES SUR LA MORALE

Giulio Scotti, *La Metafisica nella Morale moderna*, XV-343 p. Milan, Hœpli, 1903. — George Edward Moore, *Principia Ethica*, XXVII-232 p. Cambridge, *University Press*, 1903. — Anathon Aall, *Macht und Pflicht*, X-341 p. Leipzig, Reisland, 1902. — Rudolf Goldscheid, *Zur Ethik des Gesamtwillens* I Band, VI-552 p. Leipzig. Reisland, 1902. — F. C. J. Schiller, *Humanism*, *Philosophical Essays*, XXV-297 p. Londres, Macmillan and Co, 1903. — Warner Fite, *An Introductory Study of Ethics*, XI-383 p. Londres, Longmans, Green and Co, 1903. — Wilhelm Wundt, *Ethik* et VI-409, X-523, 2 vol., p. Stuttgart, Enke, 1903.

I

L'orientation générale de l'activité humaine, telle que l'exprime de nos jours la spéculation morale, consiste dans le développement intégral de la libre personnalité. C'est surtout à titre de symptôme des aspirations morales actuelles que nous nous proposons de soumettre à l'analyse les sept ouvrages indiqués en tête de cette revue. Comme l'observe, en effet, le plus autorisé des sept auteurs visés dans cette analyse, Wilhelm Wundt, la spéculation morale ne peut être envisagée à part du milieu social où elle se produit; elle constitue simplement une réflexion d'ordre scientifique, qui met en lumière les *valeurs* admises par l'époque, ou bien les valeurs pressenties par l'époque et devant se réaliser dans l'avenir. Le conflit même des tendances, Wundt le note également, se marque de façon nette dans le conflit des expressions spéculatives de la moralité; et l'on apprend à connaître plus clairement chacune de ces tendances, en l'étudiant dans la doctrine qui la reflète d'une manière relativement exclusive. D'ailleurs, si l'on adopte, comme le fait Wundt, le point de vue évolutionniste, ce miroir des tendances actuelles constituera en même temps un jugement scientifique à l'égard des valeurs morales; et l'on conçoit que l'histoire critique des philosophies de la conduite fasse partie intégrante de plusieurs des recherches que nous analysons.

II

M. Scotti, auteur de la *Métaphysique dans la Morale moderne*, se montre surtout historien des doctrines. Il étudie successivement l'œuvre morale de Kant, de Renouvier, de Schopenhauer, de Stuart Mill, de Sidgwick, de Spencer, d'Ardigo, de Rosmini, de Wundt, de Fouillée,

enfin de Guyau. Il est préoccupé tout ensemble de l'insuffisance de l'empirisme ou du naturalisme à fonder la morale et de l'impuissance de la raison à établir les principes métaphysiques de la moralité. Il examine, en particulier, de ce point de vue, les diverses origines assignées au concept du devoir et les explications diverses du sentiment de la liberté. Il reproche à Kant, comme on l'a fait souvent avant lui, d'envisager la conscience morale d'un point de vue strictement rationaliste, et d'aboutir ainsi à un pur formalisme. Il lui reproche encore d'avoir confiné la liberté dans le monde nouménal, et d'avoir affirmé sans preuves possibles le caractère moral du noumène. C'est, en somme, le reproche de mysticisme adressé à Kant avec tant de force par M. Fouillée. Et nous ne saurions taire l'impression pénible que produit, d'une façon générale, l'ouvrage de M. Scotti, tout plein de connaissances exactes et de critiques fondées, mais de connaissances et de critiques de seconde main. Il semble, en particulier, que M. Scotti connaisse Kant et Renouvier à travers M. Fouillée, Spencer, Rosmini, et parfois Wundt, surtout à travers M. Vidari. Ce défaut de familiarité immédiate est surtout sensible en ce qui concerne Renouvier. M. Scotti se réfère à la *Science de la Morale*, mais il paraît ignorer les *Essais de critique générale*, lesquels pourtant méritaient d'être consultés sur la question du libre-arbitre et de la personnalité humaine. Renvoyer, à propos de celle-ci, à l'*Essai sur le libre-arbitre* de M. Fonsegrive, c'est prouver, par l'analyse même que l'on donne du sentiment de cet auteur, que l'on n'a pas cherché à comprendre la thèse néo-criticiste. M. Scotti paraît croire que Renouvier n'introduit la liberté *réelle* dans les phénomènes qu'après coup et pour compléter les conditions insuffisantes assignées par lui à la morale. Ignore-t-il donc le rôle que joue la liberté dans la théorie renouviériste de la certitude? Et comment peut-il transformer cette liberté phénoménale en un retour offensif du noumène kantien dans le phénomène? C'est peut-être le mot *réalité* qui l'abuse; on voit mal pourquoi le phénomène serait réel, uniquement à titre de reflet de la réalité nouménale. C'est en invoquant les lois de la pensée applicables au monde de l'expérience que Renouvier prétend établir l'inconcevabilité de l'absolu, de la chaîne causale sans terme, et, par suite, l'existence possible de la liberté. On comprend mal, par ailleurs, que M. Scotti refuse à Renouvier le droit de parler de l'*humanité fin en soi*, sous prétexte que la volonté humaine, au sens renouviériste, manque d'autonomie, que la raison, d'après Renouvier, est une simple réflexion sur le donné, enfin que l'homme est simplement, au point de vue néo-criticiste, un complexus de phénomènes. L'autonomie de la volonté humaine est garantie, ce semble, par la thèse de la liberté, que nous rappelions tout à l'heure. Si la raison n'a pas, dans la philosophie de Renouvier, le rang privilégié que lui attribuait la spéculation allemande, elle ne réfléchit pas des données passives, mais bien un être autonome et *valant* par lui-même. Quant à la loi de *personnalité*,

si elle est *a priori*, elle n'est pas séparable des phénomènes du moi; et il est inexact de se la représenter, comme le fait M. Scotti, sous la forme d'une relation réfléchie, œuvre de l'esprit qui pense, ce qui amène notre auteur à cette conclusion erronée : le moi n'existe, chez M. Renouvier, que dans la mesure où l'homme pense à son moi. Il y a longtemps qu'un pareil contresens est devenu inexplicable pour quiconque a lu de près l'*Analytique Transcendentale*.

Nous ne suivrons pas M. Scotti dans les critiques qu'il adresse aux autres philosophes. Notons cependant l'étrangeté de son grief contre Schopenhauer, lorsqu'il reproche à celui-ci de n'avoir pu expliquer la notion du devoir. Ne vient-il pas, un peu auparavant, de rappeler que, pour Schopenhauer, le devoir n'a aucun sens? Nous relèverons, dans un autre endroit, les insinuations relatives à la théorie des *idées-forces*, théorie que M. Fouillée aurait empruntée, paraît-il, à Ardigo, sans nommer ce dernier. Ce n'est pas la première fois que certains Italiens cherchent à retrouver dans l'œuvre de M. Fouillée des idées italiennes; et nous avons souvenir que, naguère, l'auteur de la *Science sociale contemporaine* fut accusé (par M. Marino-Martinez) de plagiat à l'égard de Spedalieri, mort il y a plus d'un siècle.

Il nous reste à noter les conclusions de M. Scotti. Peut-être, si nous usions de la méthode que nous relevions à l'instant, pourrions-nous invoquer à ce propos le nom de M. William James. M. Scotti pense, en effet, que la moralité suppose des postulats métaphysiques, indémontrables du point de vue rationnel, objets de libre croyance. Le devoir surgit de l'absolu impénétrable; il est, dans notre conscience, l'expression de la force, qui constitue le fond des choses. Chacun peut se représenter, suivant ses tendances individuelles, la nature de cette force absolue. Il y a de l'analogie entre la loi morale, ainsi *révélée*, et les lois physiques. La liberté, dont nous trouvons en nous le sentiment, a peut-être une réalité dans l'absolu. Cette conception est, en somme, celle de M. Vidari. Nous ne voyons pas trop ce qui autorise le défenseur de cette *métaphysique* morale à traiter de manière si sévère la théorie kantienne du noumène. Nous entendons bien que l'absolu n'est pas irrationnel; mais, pour Kant, le noumène ne l'était pas non plus. Nous voyons mal ce qui permet à M. Scotti de condamner la thèse mécaniste de Spencer : la Force inconnaissable des *Premiers Principes* se *révèle* dans la conscience, exactement comme l'absolu de M. Scotti. Si une doctrine mérite le reproche de mysticisme, c'est bien celle qui fait sortir ainsi le devoir d'un abîme insondable; et, si M. Scotti a pratiqué, comme il paraît, la *Critique des systèmes de morale contemporains* il a dû y trouver, sous la plume de M. Fouillée, les objections les plus décisives contre sa thèse à lui, objections qui, la chose est cette fois évidente, ne sont pas de source italienne.

III

L'ouvrage de M. Moore renferme, sans doute, l'examen de diverses doctrines; mais il n'a pas, comme celui de M. Scotti, un caractère avant tout historique. Il contient l'exposé d'une thèse originale. Et c'est principalement dans ce livre que nous trouvons accentué le caractère signalé par Wundt, la mise en relief d'une tendance exclusive. A vrai dire, on ne sait au juste à quoi rapporter cette tendance, si ce n'est peut-être au sens commun le plus immédiat. M. Moore, en effet, pense que les écrivains préoccupés des problèmes moraux se sont trompés, presque tous, sur l'objet propre des recherches éthiques. L'éthique n'a pas pour fin de déterminer la conduite; les jugements moraux se rapportent tous au prédicat *bon*, ou à son contraire *mauvais*. Donc tout ce qui peut être bon ou mauvais relève de l'éthique; et il s'agit seulement de savoir en quoi consiste le bien. Or c'est là un terme indéfinissable, un objet simple et qui n'est pas susceptible d'analyse. On a commis généralement cette méprise : identifier le bien avec autre chose, et c'est là ce que M. Moore appelle *l'erreur naturaliste*. Le prédicat *bon* peut s'appliquer de deux manières aux choses. Ou bien, en effet, une chose est bonne *par elle-même*; ou bien elle est bonne à titre de *moyen*, étant liée, en qualité de cause, à une chose bonne en soi. De là deux sortes de jugements moraux : les uns, vraiment universels, se rapportent au premier cas; les autres, simplement probables et de généralité toute relative, se rapportent au second cas, et ne font qu'exprimer une pure relation causale. Il est, d'ailleurs, indispensable de noter qu'un *tout* peut avoir une valeur intrinsèque, différente de la valeur de ses parties, et qu'il peut même être bon, alors que ses parties ne le sont pas. M. Moore donne le nom de *tout organique* à un objet ainsi envisagé.

En déterminant ces divers concepts, on a répondu à la première des questions morales : qu'est-ce que le bien? Deux autres questions doivent encore être posées : 1° Quelles sont les choses bonnes en elles-même? 2° Quel est le genre de conduite propre à assurer un bon résultat? — On a résolu en apparence la première question, grâce à la confusion dénoncée plus haut entre le bien et les autres prédicats. On peut distinguer en deux groupes les doctrines qui impliquent une telle confusion : les unes sont *métaphysiques*, les autres sont proprement *naturalistes* (les unes et les autres ont, d'ailleurs, *l'erreur naturaliste* pour point de départ commun). Le naturalisme proprement dit comprend, à son tour, deux groupes de doctrines : les unes identifient le bien avec un objet naturel qui n'est pas le plaisir; les autres l'identifient avec le *plaisir* (ce sont les théories hédonistes).

Le naturalisme scientifique, représenté surtout par Spencer, constitue une éthique *évolutionniste*. Mais, s'il est clair que la morale spen-

cérienne implique un sophisme, on ne voit pas nettement en quoi ce sophisme consiste. Spencer est-il hédoniste, ou croit-il que l'évolution par elle-même est un bien? Même en ce dernier cas, il ne serait pas sûr que chaque degré de l'évolution marquât un progrès moral, et que le terme *plus développé* correspondît constamment au terme *meilleur*. Spencer paraît rattacher la conduite *bonne* à celle qui produit le plaisir. Le plaisir est-il, dès lors, un simple *critère* du bien? ou plaisir et bien sont-ils termes synonymes? On voit que la morale spencérienne est équivoque; et, d'ailleurs, Spencer n'établit nulle part l'identification du meilleur avec le plus développé. C'est pourquoi, quel que soit le mérite des *Data of Ethics*, la morale de Spencer ne mérite pas le nom de morale.

L'hédonisme proprement dit peut être étudié, soit sous la forme que lui donne Stuart Mill, soit sous la forme intuitionniste que lui donne Sidgwick. Stuart Mill prétend que le bonheur, c'est-à-dire, en somme, le plaisir, est le seul bien. En effet, dit-il, c'est la seule chose que l'on désire. Mais il est question de ce qui est désirable, et non de ce qui est actuellement désiré; l'affirmation de Mill se réduit donc à cette tautologie : nous désirons ce que nous désirons. Ou bien Mill prouvera que le plaisir seul est désirable. Il s'y essaye, en montrant le plaisir parmi les antécédents du désir. Mais, de ce que le plaisir m'incite à désirer une chose, il ne s'ensuit pas que la chose désirée soit le plaisir lui-même. D'autre part, l'obtention de l'objet du désir produit le bonheur. S'ensuit-il que j'aie désiré le bonheur, et non cet objet? C'est un sophisme que d'affirmer, comme le fait Mill, que ce qui est un moyen pour arriver au bonheur soit un simple élément du bonheur. Du reste, la thèse de la différence de qualité entre les plaisirs montre bien que, pour Mill lui-même, le plaisir et le bien sont deux termes distincts. — Sidgwick évite les inconséquences de Mill; il veut seulement, reconnaissant que le bon est l'objet d'une intuition directe, montrer que le plaisir est la seule chose qui soit bonne. Mais il est arbitraire de prétendre avec lui que la sphère du bon est identique à celle de l'existence humaine, et que, dans cette dernière, le plaisir seul est désirable, car : 1° on peut montrer, comme Platon l'avait déjà fait, que le plaisir ne serait pas bon, s'il n'était accompagné de la conscience du plaisir, et 2° que la conscience du plaisir n'est pas la seule chose bonne, puisque, d'une part, l'identification de sens commun du bien avec la conscience du plaisir indiquerait seulement en cette dernière un critère du bien, tandis que, d'autre part, la conscience du plaisir, en vertu du principe des *unités organiques*, pourrait être un simple élément d'un tout bon par lui-même et n'être, prise à part, bonne à aucun degré. — L'égoïsme est réfuté, si l'on veut voir dans l'intérêt personnel la fin des actions, car il doit y avoir, en dernière analyse, une fin qui soit absolument désirable, c'est-à-dire bonne par elle-même. L'utilitarisme, lequel, il faut l'observer, ne ressort pas logiquement de l'hédonisme psychologique de Mill, est également erroné, si l'on veut

voir dans l'utilité autre chose qu'un simple critère de la convenance des moyens en vue des fins adoptées.

L'éthique métaphysique pourrait être rejetée, d'une façon générale, comme impliquant le sophisme naturaliste. Elle y ajoute, d'ailleurs, l'affirmation d'une réalité suprasensible. Pratiquement, l'admission que seule cette réalité, envisagée comme immuable, est bonne, devrait supprimer tout effort vers le bien. Théoriquement, une telle identification provient de ce que l'on confond les jugements attributifs (ce genre de choses est bon) avec les jugements qui impliquent l'existence (cette chose, qui existe, est bonne). De là procède la confusion kantienne entre la loi morale et les lois naturelles ou les impératifs. Ajoutons-y l'identification erronée entre le fait d'être bon et le fait d'être *voulu*, ce qui entraine une assimilation entre l'éthique et l'épistémologie. Or, s'il est exact que, pour découvrir le vrai et le bien, il soit utile d'analyser l'acte de la connaissance et l'acte du vouloir, il est sophistique de prétendre identifier ce qui est vrai avec ce qui est connu et ce qui est bon avec ce qui est voulu. Cette simple remarque suffit à ruiner tout ensemble l'épistémologie kantienne et l'éthique métaphysique.

La partie *pratique* de la morale est une doctrine des moyens pour arriver au bien; elle ne comporte, en général, que des thèses probables, car elle consiste dans un calcul des conséquences. Il n'y a pas de raison pour distinguer foncièrement le devoir et l'expédient, ou même le devoir et l'intérêt (puisqu'il ne s'agit que d'une détermination des moyens). Il n'est même pas sûr qu'une vertu soit toujours bonne en elle-même. On ne peut lui attribuer ce caractère que dans la mesure où elle implique une disposition à agir dans les limites exclusives d'une connaissance exacte de la bonté de notre action; même en ce cas, il ne faut pas exagérer sa valeur, comme le fait Kant avec la morale chrétienne, ni voir en elle un moyen assuré d'arriver au bien.

Mais en quoi consistent, au juste, les *choses bonnes*? Écarter l'erreur naturaliste, ce n'était pas encore donner une solution positive. Il s'agit maintenant, pour M. Moore, de déterminer l'*idéal* : soit le souverain bien absolu, soit le souverain bien compatible avec les lois de notre monde, soit, simplement, ce qui a par soi-même une grande valeur. M. Moore en arrive à attribuer la valeur suprême, à notre point de vue, d'une part aux joies esthétiques, d'autre part aux affections entre personnes. Et il faut noter que ces deux espèces de biens doivent être envisagées conformément au principe des unités organiques. Ainsi les émotions, ou bien la connaissance, enveloppées dans les joies esthétiques, peuvent n'avoir qu'une valeur très relative, tandis que le tout constitué par elles a une valeur très grande. Ainsi encore l'appréciation des qualités mentales, ou celle des qualités corporelles, d'une personne peuvent avoir une valeur de beaucoup inférieure à celle de la combinaison qui en résulte. Au reste, lorsque la connaissance impliquée dans ces biens a pour objet une chose qui existe réellement, le bien dont elle forme un élément devient, par là même, très supérieur.

C'est ainsi que les joies esthétiques qui s'adressent à la réalité valent mieux, en thèse générale, que celles qui sont un pur produit de l'imagination.

M. Moore nous avertit, à la fin de sa *Préface*, que, s'il avait à récrire son livre, il le ferait beaucoup meilleur, mais le rendrait peut-être plus obscur. Il semble qu'il aurait pu, dans tous les cas, le rendre plus méthodique ; et l'on voit mal pourquoi les questions pratiques viennent s'intercaler entre la partie négative et la partie positive de la théorie du bien. Nous disions, en commençant, que la doctrine de M. Moore est peut-être d'accord avec certaines tendances du sens commun ; nous songions à sa thèse intuitionniste de la nature du bien. Le bien est-il, ainsi qu'il le prétend, une qualité irréductible, analogue par là à la couleur ou au son? En ce cas, faut-il admettre que nous ayons un sens du bien, et revenons-nous à la thèse du sens moral? M. Moore rejette la théorie kantienne, qui rapproche le bien et le vouloir; mais l'assimilation qu'il établit entre la morale kantienne et l'épistémologie est peut-être plus fatale à sa doctrine à lui qu'à celle de Kant. Au cas où l'épistémologie résisterait à sa critique, avouerait-il qu'il se trompe également en ce qui concerne la morale? Or quel est aujourd'hui le réaliste assez naïf pour affirmer que le vrai existe en soi, indépendamment de l'acte de la connaissance? De même, qu'est-ce que le bien en soi, sinon une abstraction? Et le sens commun, s'il affirme que le bien est le bien, truisme auquel se ramène, en somme, la thèse de M. Moore, n'incarne-t-il pas ce bien indéfinissable dans une personne vivante, ce qui revient à identifier le bon avec le voulu? La méthode de M. Moore est purement dialectique; M. Moore est un logicien, et il s'oppose par là à la tendance très actuelle, et commune aux autres essais étudiés dans cette revue, tendance à envisager le fait moral sous son aspect concret et dans son devenir. On pourrait tout aussi bien, et cela malgré M. Moore, dire que le beau est le beau, à titre également irréductible. En somme, ce qu'il y a de plus intéressant dans les *Principia Ethica*, c'est encore l'essai de détermination de l'*idéal*. Et n'est-ce pas implicitement introduire le développement de la personnalité que de réserver les valeurs les plus hautes aux joies esthétiques et aux affections personnelles? Suivant le principe des unités organiques, ne pourrait-on pas dire que les *valeurs* commencent à l'instant où les éléments de la nature humaine se trouvent organisés, c'est-à-dire lorsque la personne humaine se prend comme fin dans son intégrité et travaille à son propre développement?

IV

M. Anathon Aall étudie dans leur rapport les deux notions de puissance (*Macht*) et de devoir (*Pflicht*). Grâce à cette relation, il veut rétablir la vie morale dans le plan universel. Il s'agit, d'ailleurs, d'un rapport causal; le devoir est l'expression de la puissance. Ce rapport

causal semble à l'auteur avoir été méconnu jusqu'à lui. Tout au plus si l'on a envisagé la puissance comme une condition qui permettait de réaliser le devoir. Comme il le dit nettement, il s'agit de retourner la formule kantienne. Au lieu de dire : « tu dois, donc tu peux », il faut dire : « tu peux, donc tu dois ». Nul être n'est obligé que dans la mesure de son pouvoir.

La *puissance* n'est pas un fait purement humain; M. Aall envisage le monde sous l'aspect de la *force* (Kraft). Il étudie d'abord les forces spéciales de la nature, comme la cohésion, l'adhérence, l'affinité chimique. Il indique la probabilité d'une réduction des forces à une force unique; mais il ne croit pas que l'état actuel des connaissances permette d'affirmer cette réduction. Il étudie ensuite les forces qui se réalisent dans l'être vivant, sans se prononcer d'ailleurs sur l'identité des forces vitales et des forces inorganiques. Dans le phénomène de l'action musculaire il trouve, dessinée à l'avance, la vie consciente et morale. Il retrace le passage de la réaction automatique à la réaction consciente, et il voit naître les manifestations élémentaires de celle-ci, les sentiments et les sensations. Il croit qu'il faut attribuer aux *sentiments* un rôle plus important que celui qu'on leur accorde d'ordinaire; ce sont eux qui fournissent à la pensée son *leitmotiv*, et qui expliquent les phénomènes de l'attention et de l'aperception. La *volonté* n'est pas une force spéciale, mais une synthèse du sentiment et de la sensation. Réglée par cette pensée raisonnable, que le sentiment détermine, elle produit les actions proprement volontaires. L'homme se distingue de l'animal par une différenciation plus complète des sensations et des sentiments, différenciation qui permet en lui le libre jeu des motifs. Ainsi constitué, modifié par l'âge, l'état de culture de la société, etc., il est le sujet propre des jugements de valeur, au double point de vue esthétique et moral.

La vie *morale* ne cadre pas entièrement avec la vie *consciente*; l'instinct devance la moralité. Pourtant, chez l'homme, il y a un échange constant entre la vie morale et la vie de l'instinct. Le *devoir* a son fondement dans le fait *social*. Il n'y a pas de valeurs proprement *individuelles*; le concept de valeur se développe dans la vie en commun. Aussi la réflexion individuelle se borne-t-elle à reproduire les valeurs d'origine sociale, en leur donnant par là, avec un caractère conscient et subjectif, une efficacité. On comprend, dès lors, qu'il puisse y avoir une mesure relative des valeurs; provenant toutes de la même origine, elles sont homogènes à ce point de vue. Et l'on voit quel est, à la fois, le but et le critère du devoir : c'est le bien-être (*Wohlfahrt*) de la communauté. Mais le *motif* de l'accomplissement du devoir ne peut résider ailleurs que dans le *sentiment*, c'est-à-dire dans le plaisir et la peine. Or les sentiments procèdent, ou bien de la sensation immédiate, ou bien du souvenir élaboré dans la conscience (*syneidistische Gefühle*). Le caractère de la vie morale est donc déterminé par l'importance qui revient à chacune de ces deux classes. Or si le sentiment de notre

avantage immédiat et matériel est d'abord très puissant, le sentiment qui se rapporte à la descendance (surtout sous forme d'affection maternelle) s'y ajoute bientôt, et aussi le sentiment de la solidarité humaine. Ainsi l'égoïsme se trouve refoulé par l'altruisme, dans le cours naturel du développement des valeurs *éthico-sociales* (sozialethische Werte). Au reste, les sentiments qui déterminent l'action peuvent affecter une forme temporaire ou bien une forme constante. Dans ce dernier cas, il s'agit d'une direction donnée du *caractère*; et c'est ici surtout que les valeurs élaborées par la conscience prennent tout leur relief. Une disposition émotionnelle constante à l'égard des valeurs sociales reçues, telle est donc la principale garantie de la moralité. Cette disposition n'est pas la même chez tous les hommes, mais elle est susceptible de s'accroître. Aussi le devoir est-il toujours en fonction de l'aptitude individuelle, et n'a t-il de sens que par la réalisation *de fait* de cette aptitude. Il s'agit donc, là où il est question de devoirs, d'un *état de puissance* (Machtzustand); et l'on peut définir le devoir : « La tendance, sanctionnée par le sentiment éthico-social, à réaliser objectivement une aptitude potentielle subjective (Machtfähigkeit). » Comme la puissance n'est pas égale chez tous, le devoir n'est pas le même pour tous. Il appartient à l'éducation, grâce à la mise en œuvre des sentiments de plaisir et de peine, de développer les consciences dans le sens de l'idéal et d'accroître la puissance initiale; mais on ne saurait aboutir par là à des résultats identiques. Ce rapport entre la puissance subjective et le devoir constitue la loi de *proportionnalité idéale*, et celle-ci est analogue, dans son universalité et sa rigueur, aux lois de la nature : la force des sentiments impulsifs et des idées relatives aux valeurs est en fonction inverse de l'éloignement des impressions d'où ces motifs tirent leur origine. Sans doute, ce rapport est soumis à l'influence de conditions objectives; mais, comme la principale des conditions doit être cherchée dans la culture intellectuelle relative, on voit que les valeurs morales les plus hautes ne deviennent jamais uniformément accessibles. « L'homme est obligé, au moment et en raison de son pouvoir ». *Devoir* signifie : *économie de la puissance*. Il faut observer, d'ailleurs, que rien dans l'expérience ne permet de fixer un terme à l'accroissement de la force; et c'est dans cet accroissement indéfini que consiste la *liberté* humaine, au sens *réel* du mot. Par cette relation entre le devoir et la puissance, la *responsabilité* acquiert une signification. Et l'on voit, en même temps, le rôle exact de la *conscience* morale; nous attestant le degré de notre *pouvoir*, elle constitue des « signes locaux » énergétiques en vue de chaque action. Bref « c'est un devoir que de mettre en valeur le contenu de notre puissance grâce à l'actualisation de cette puissance ».

La première partie de l'ouvrage apportait une démonstration directe de la thèse. La deuxième partie contient une illustration de la thèse au moyen de faits empruntés à la sociologie et à la jurisprudence ethnologique. Elle établit tout ensemble que le devoir procède de la

puissance et que le devoir consiste à promouvoir la puissance. C'est un fait constant que la force est le premier des biens dans l'estimation générale; de là le privilège de l'homme sur la femme et l'enfant. Mais la force entraîne des charges, l'obligation de pourvoir aux intérêts des autres, au bien de la communauté; ainsi se constitue la *famille*, sous l'autorité protectrice du plus fort. C'est à la force supérieure dont il dispose qu'il faut rapporter également les droits de l'État; et l'on ne peut méconnaître que cette force se déploie en manifestations à caractère moral, la législation et le droit. C'est à la force encore que l'on rapportera les prérogatives du souverain (Häuptling), roi, prêtre ou juge; et ces prérogatives entraînent des obligations pesantes et une responsabilité infinie. Dans les mœurs, comme dans les lois, on retrouve toujours ce même rapport entre la puissance et le devoir; et c'est là, en particulier, qu'il faut chercher les raisons de l'adoucissement des mœurs actuelles, notamment au point de vue pénal, et du rapprochement entre les nations. Là, comme partout, il s'agit d'une meilleure *économie de la puissance*.

Ainsi, comme le rappelle encore en terminant M. Aall, le concept de la *puissance* est l'analogue, dans l'ordre moral, du concept physique de la *force* ou de l'*énergie*; le devoir consiste dans une relation entre l'énergie potentielle et l'énergie actuelle. Le but avoué est identique à celui de l'ancienne philosophie : établir l'unité du monde physique et du monde moral. — Il est à craindre seulement que M. Aall se fie trop aux *analogies*, et l'équivalence est problématique entre la *puissance*, chose psychique, et la *force*, chose physique. Sans compter que le concept de la force est tout symbolique aux yeux des physiciens actuels, et qu'il se réduit à une simple expression du mouvement. Cette puissance du sentiment n'a-t-elle pas, dès lors, un caractère métaphysique, et même mythologique? — Est-il certain, par ailleurs, que toutes les *valeurs* morales aient, strictement parlant, une origine exclusivement *sociale*? La réflexion individuelle ne fait-elle qu'élaborer et rendre conscientes les valeurs admises par la communauté? L'*invention* est-elle chose fictive, et se ramène-t-elle à une pure *imitation*? L'individu, en langage nietzschéen, est-il condamné à demeurer *bête de troupeau*, et la *morale de maîtres* est-elle un pur reflet de la *morale d'esclaves*? M. Aall passe sous silence les grandes *individualités*, comme celle du Christ; et les fins de l'action apparaissent, dans son livre, comme subordonnées toujours aux fins *économiques* de la société. En somme, c'est l'*utilitarisme*, au sens large et social du terme, qu'il fonde sur des bases psychologiques et physiques tout ensemble. Du point de vue individualiste on pourrait peut-être réclamer. Nous préférons dégager de son œuvre cette tendance bien actuelle, qui consiste à mettre au premier plan de la vie morale la volonté, quelle que soit l'explication que l'on donne de celle-ci. Au reste, la psychologie de M. Aall, puisqu'elle fait du vouloir une fonction des éléments de la conscience, une synthèse du sentiment et de la représentation, implique, en somme, le

développement intégral de la personnalité humaine. La liberté n'est-elle pas, pour lui, l'expansion sans terme de la *volonté de puissance*?

M. Goldscheid nous donne la première partie de son *Éthique de la volonté collective*. Il est malaisé, à certains égards, de porter dès maintenant sur cette œuvre un jugement solide; l'auteur, en effet, se réserve de traiter dans le second volume plusieurs questions importantes. Néanmoins, le principe et le but de cette *enquête de philosophie sociale* (tel est le sous-titre) apparaissent nettement. Nous regrettons qu'il n'y ait pas assez de suite dans cette enquête; elle donne l'impression d'une série d'essais mis bout à bout, non pas au hasard, mais de manière trop lâche; c'est ainsi que l'on trouve un chapitre sur la responsabilité sociale dans ses rapports avec la liberté de l'individu intercalé entre une étude sur le dogme religieux de la rédemption et une autre étude sur le principe économique de la nature dans ses rapports avec le principe moral de l'homme. Un reproche, qui semblera banal, mais qu'il est nécessaire de formuler, porte sur l'abondance excessive des développements; ce défaut est particulièrement sensible en ce qui regarde le problème religieux.

Le titre de l'ouvrage donnerait à croire que M. Goldscheid absorbe la *morale* dans la *sociologie*. Il n'en est rien; l'auteur attribue à la morale une existence autonome, si on l'envisage à titre purement *formel*; les *valeurs* morales ont donc leur source dans l'*individu*. Mais, comme science *pratique*, la morale ne peut être mise à part de la sociologie; la société est l'éducatrice de l'individu, et il s'agit de savoir quelles sont les obligations de la société en vue de cette tâche d'éducatrice. Il ne suffit pas, d'ailleurs, d'employer la méthode historique, et de se borner à décrire les facteurs dits *réels* du développement social. On traite d'*idéologie* toute explication qui fait intervenir les facteurs *subjectifs*, la volonté et l'intelligence humaines. Mais ce grief n'a rien d'alarmant, car il procède d'une analyse incomplète des facteurs *réels*. La loi de la gravitation et telle institution sociale sont *réelles* l'une et l autre, mais non dans le même sens; la première est indépendante de l'homme, la seconde dépend de lui. Il y a donc des facteurs réels de premier et de second ordre; pour entendre ceux-ci, il convient de faire intervenir l'idée de *finalité*. Mais la finalité n'est pas indépendante de la *causalité*; elle en constitue une *application*. Il résulte de tout cela qu'une détermination de l'échelle des valeurs repose sur la *psychologie*, véritable fondement des recherches sociales. Et cette base psychologique assure aux valeurs un caractère *propre* (eigenwerte); nous voyons en elles un produit nécessaire de la vie individuelle, et non, comme le donnerait à penser une interprétation historico-réaliste, un simple reflet de l'esprit de l'époque.

Cette base *psychologique* ne peut, d'ailleurs, être mise en lumière que par une enquête préalable sur les rapports entre le corps et l'âme (*Psyche und Physis*). L'auteur combat tout ensemble la thèse du parallélisme psycho-physique et celle du dualisme. Son point de vue

est analogue à celui de l'empirio-criticisme; il réduit tous les phénomènes à des données de la conscience, mais il en tire cette conséquence que rien ne saurait nous autoriser à enfermer l'âme dans le cercle d'une prétendue causalité psychique. Une chose s'explique par une autre; l'âme s'explique par le corps. Depuis Hume, la causalité signifie une succession invariable, et l'on ne voit pas ce qui peut arrêter les adversaires de la causalité psycho-physique. De même que la médecine, la psychologie doit être bâtie sur des fondements objectifs: et c'est là un point capital, en ce qui regarde la morale. Bref, la psychologie concrète est réductible à la psychologie physiologique. Elle ne peut déterminer les sensations que par les mouvements, et les sentiments (Gefühle) que par leurs conditions corporelles. Et l'on aurait tort d'objecter qu'elle n'arrivera jamais à constituer par là le concept de *valeur*, car elle envisage les conditions corporelles dans leur rapport avec le sentiment, c'est-à-dire l'être psycho-physique tout entier, et elle n'abandonne pas, dès lors, le point de vue du *sujet*. Seule elle peut maintenir ce point de vue; car une psychologie qui n'expliquerait point l'âme par le corps, devrait l'expliquer cependant par une condition extra-psychique, et deviendrait forcément métaphysique et *théologique*. Il reste vrai que la *valeur* (logique ou morale) est *constatée*, non *expliquée*, au sens absolu du terme; il faut voir en elle un extrait de l'expérience. — En résumé, puisque la volonté a sa racine dans le plaisir et la douleur, la morale repose sur les conditions physiologiques du sentiment.

Le sentiment et la représentation sont inséparables; inséparables donc la volonté et l'intellect. Le *volontarisme* exprime sans doute la vraie nature de l'homme, car le plaisir et la douleur sont les faits primitifs de la conscience; et la volonté plonge dans l'inconscient. Mais on n'en saurait conclure que la volonté doit demeurer dans l'inconscient; la morale se fonde sur le passage de la volonté dans la région consciente, sur l'intellectualisation croissante de la nature humaine. Il faut prendre l'homme tel qu'il est, c'est-à-dire comme porté par nature, et exclusivement, vers le *plaisir*; mais l'*hédonisme* ne saurait arguer de ce fait. Assigner comme but à l'homme le plaisir, qui est son but inévitable, est une naïveté; il faut le diriger dans sa recherche du plaisir, et constituer à cette fin l'échelle des valeurs. Sur les tendances *hédonistes* on édifiera une morale *intellectualiste*; il suffira pour cela d'adjoindre le plaisir au but *idéal* que l'on conçoit et la douleur au mal idéalement conçu. L'*autonomie* de la conscience morale sera assurée par là, car l'homme agira uniquement d'après ses dispositions personnelles; la moralité est affaire d'*éducation*. L'*impératif catégorique* de Kant reçoit, de ce point de vue, une signification réelle. Si, au début, le *devoir* coïncide avec le *vouloir*, en raison de l'éducation de la conscience, une partie du vouloir s'oppose à l'autre comme devoir, et l'impératif n'a pas besoin d'être rapporté à une source surnaturelle. La *valeur suprême* est tout indiquée par cette

explication; elle ne peut consister que dans le développement de l'*espèce humaine*, et l'intellectualisme moral peut adopter la thèse kantienne de l'*humanité fin en soi.* Il n'y a pas d'opposition foncière entre le bien de l'individu et celui de la collectivité; si l'individu *réel* s'oppose à la collectivité, l'individu *idéal* est identique à celle-ci. Bref, le bien consiste à promouvoir le développement de l'humanité; le mal consiste à l'entraver.

M. Goldscheid défend ses positions, d'une part contre le scepticisme, représenté surtout de nos jours par Liebmann, auquel il oppose un rationalisme relativiste basé sur l'évolution, d'autre part contre le dogmatisme religieux. Il oppose le caractère conséquent du catholicisme romain à l'inconséquence du protestantisme autoritaire. Il réclame, au nom même de la conception que les théologiens se font de Dieu, le respect pour l'autorité de la raison qui détermine les valeurs, en achevant par là l'œuvre du sentiment. Il convie les théologiens à abandonner leur métaphysique surannée, pour se consacrer à l'œuvre morale, pour instituer la *religion de l'éthique.* Il voit dans cette transformation le véritable rôle du protestantisme libéral et réformiste, en face de l'autoritarisme logique mais irrationnel du catholicisme romain. Il demande à la religion de s'arracher tout ensemble au joug de l'Église et à celui de l'État et d'identifier ses intérêts à ceux de la science indépendante, afin d'exercer à nouveau l'action bienfaisante de l'idée chrétienne. Cette libération à l'égard de l'État est conforme aux intérêts moraux de l'individu, car l'État représente l'égoïsme et la violence; la raison d'État est en opposition avec la raison pure; il s'agit, non de poursuivre l'œuvre de l'État dans le sens étroit du nationalisme actuel, mais de transformer l'État et l'esprit public, de manière à réaliser la civilisation mondiale et le perfectionnement de l'humanité. Par là seulement l'harmonie pourra s'établir entre l'État et l'individu, et la paix morale dans la conscience individuelle. Par là seulement on pourra espérer de résoudre la question sociale, en substituant au *rentabilisme* de notre époque et au culte de l'argent l'effort énergique en vue de la production effective et intense. Et le devoir de l'État, ainsi converti, sera, non pas, comme le veulent les benthamistes, de travailler à instaurer *le plus grand bonheur du plus grand nombre*, formule impraticable et égoïste, mais *la moindre souffrance du moindre nombre.* Dans cette évolution morale est le secret de la *rédemption*, que les bouddhistes ou les dogmatiques chrétiens nous ont vainement promise. La mort est la grande éducatrice de la conscience collective, car seul le spectacle de la mort et de la souffrance peut éveiller notre action et nous engager à diminuer la misère humaine. A l'état d'âme actuel « optimisme envers la réalité, pessimisme envers le possible », il faut opposer celui-ci : « pessimisme à l'égard de ce qui est, optimisme actif à l'égard de ce qui peut être par notre effort ». Et c'est ainsi que l'œuvre de la raison deviendra effective, en plaçant la volonté au rang suprême; à la vieille formule

religieuse : « La volonté de croire », nous substituerons la nouvelle formule morale : « La foi dans la volonté ».

Il convient de noter l'accent religieux que l'on retrouve dans la plupart des chapitres de ce livre; tout positiviste et agnostique qu'il soit, M. Goldscheid transpose continuellement les formules du christianisme, et il accomplit théoriquement la tâche pratique qu'il propose aux théologiens réformistes; il *moralise* la religion. Le ton de l'ouvrage est donc très différent par là de celui qu'adoptait M. Aall, bien que l'ouvrage soit animé d'un esprit aussi scientifique, plus vraiment scientifique même, que *Macht und Pflicht*. Comme ce dernier essai, l'étude de M. Goldscheid se rattache aux tendances naturalistes; mais il y a une grande différence entre les audaces philosophiques de la synthèse norvégienne et la sagesse de l'auteur allemand, qui se borne à rechercher dans les données *psychologiques* les bases de la moralité, sans prétendre assimiler, grâce à des analogies obcures, la *puissance* du vouloir à la *force* universelle. Tandis que, par ailleurs, M. Aall faisait des *valeurs* morales une *création* de la société, M. Goldscheid n'accorde à la société qu'un rôle *éducateur*, et il voit dans l'*individu* la source des valeurs. Aussi M. Aall serait-il plus volontiers, il nous semble, partisan de l'État, au sens actuel, et de la politique *réaliste* que M. Goldscheid, *moraliste* avant tout, *idéaliste* et *idéologue*. Ces appellations ne constituent pas une critique; il est bon de souligner l'importance que M. Goldscheid accorde aux facteurs de second ordre, aux *idées*, véritable source de l'estimation des valeurs. Si l'individu *réel* tend presque uniquement, but égoïste, à la conservation de sa vie, l'individu qui pense et qui *évalue*, l'individu *idéal*, transforme, par le seul fait de son intelligence, la pure attitude subjective en attitude *humaine*, en effort vers l'objectif et l'universel. Et cette transformation n'est-elle pas la création de la *personnalité*, laquelle consiste, non dans le vouloir-vivre aveugle, mais dans la volonté, issue du sentiment, et par suite de l'être biologique, mais devenue raisonnable et assurant son primat grâce à l'élément intellectuel qu'elle s'assimile? Si, chez M. Aall, l'expression de la *force* apparaissait logiquement comme identique au *devoir*, quelle que fût la force, et si, par conséquent, la constitution des valeurs pouvait sembler quelque peu automatique, s'expliquant, de façon exclusive, par le *fait* et l'*histoire* brutale, M. Goldscheid ne reconnaît pas au *fait*, naturel en somme plutôt que moral, cette prédominance absolue; il fait intervenir plus efficacement la finalité humaine, il est moins *historien* et plus *psychologue*. Son point de vue rappellerait, à certains égards, celui de M. Cimbali, dans *Morale e Diritto*. Reste, il est vrai, le point de départ, c'est-à-dire le *fait* de l'évaluation. Qu'est-ce qui légitime celle-ci, dans le principe? M. Goldscheid admet que le fait est mystérieux, et il se refuse à scruter les origines métaphysiques de l'impératif kantien. Mais, en somme, y a-t-il lieu de les scruter? Les *valeurs* ont-elles un sens, prises isolément? Et n'est-ce pas leur *organisation* qui leur

donne ce sens? On conçoit dès lors que la *volonté* soit bonne en soi, et que l'*humanité* soit une fin autonome, à titre de sujet qui *crée les valeurs* (Wertendes Subject). En réclamant contre l'immoralité actuelle d'un État qui asservit la religion et qui poursuit exclusivement la réalisation de la force, en se révoltant contre l'attitude immorale d'une société de *rentiers*, M. Goldscheid exprime très bien la nature de la vraie *personnalité* humaine, et il traduit à sa manière les aspirations des héros d'Ibsen; il représente une tendance de la conscience actuelle.

V

Les quinze essais qui composent l'*Humanism* de M. Schiller ont déjà paru, pour la plupart, dans divers recueils : l'*International Journal of Ethics*, le *Mind*, la *Philosophical Review*, la *Fortnightly Review*, la *Contemporary Review*, et le *New World*. Bien que détachés, en principe, les uns des autres, ils se tiennent entre eux par le dessein qui les inspire; et ils constituent, dans leur ensemble, une sorte de *Logique* (au sens large) du *Pragmatisme*. C'est dire qu'ils se rattachent à l'influence de William James, à qui le volume est dédié. A vrai dire, ces quinze essais ne se rapportent pas tous à la morale. C'est ainsi que nous rencontrons une étude sur la *Vérité*, une autre sur le *Monisme de Lotze*, une autre sur la *Géométrie non-euclidienne*, puis un essai sur la *Métaphysique du Temps*, un autre sur la *Réalité et l'Idéalisme*, un autre sur le *Darwinisme et la finalité*, un chapitre sur la *Préservation des apparences*, un autre sur l'*Activité et la Substance*, et enfin une étude littéraire sur *Méphistophélès*. Il s'agit donc plus encore de métaphysique ou d'épistémologie que de morale. Mais, du point de vue de James et de M. Schiller, ces distinctions n'ont pas une importance absolue. La *vérité* n'est pas indépendante du *vouloir* et de l'*action*; et la *spéculation* métaphysique ou religieuse a un caractère surtout *pratique*. C'est ce qu'indique très nettement déjà le titre seul du premier essai : la *base morale de la Métaphysique*; et c'est ce qui nous impose comme premier devoir d'exposer la thèse philosophique du *Pragmatisme*, telle que la résume la *Préface* de M. Schiller.

Le nom qui désigne cette tendance est assez récent; mais la tendance elle-même remonte assez loin, puisque James la définissait déjà en 1879, dans son article du *Mind* sur le *Sentiment de la Rationalité*. On peut en saisir le caractère, en étudiant les réformes qu'elle promet dans la *logique*, dans les *sciences*, dans la *morale* et dans la *religion*. — Les logiciens ont imaginé le fantôme de la *pensée pure*, séparée de tout désir et de toute émotion; ils ont rejeté l'aide de la psychologie, et demandé à leur *pure raison* de tirer des conséquences abstraites. Mais leur *pensée pure* n'existe pas; ce qui existe, c'est une pensée *émotionnelle*, qui cherche et trouve, en fonction de nos désirs. Il est donc vain de prétendre à une démonstration exempte de postulats; le

pessimiste le plus rigoureux fait de son désespoir ou de son apathie le principe caché de son argumentation. C'est, dès lors, à la pensée *concrète* que devra s'attacher la logique, inspirée par le pragmatisme. — De même, dans les sciences, les conceptions adoptées ne le sont, en fait, qu'en vertu de leur *usage* pratique; et il y a, de ce point de vue, toute une critique *réelle* que l'on peut appliquer aux notions scientifiques. — En morale, les *principes* sont chose morte, et leur relation aux *faits* moraux échappe; c'est à l'étude du *sentiment* moral que la morale pragmatique s'attachera, donnant ainsi à la morale un rôle efficace. — Enfin, en ce qui concerne le problème religieux, la vieille opposition disparaît entre la *raison* et la *foi*; toute connaissance reposant sur des postulats, la foi est à la racine de la raison, et elle fait la validité de celle-ci. Mais il ne s'agit pas de la foi morte de certains théologiens; la vraie foi est active, et elle vise à la *vérification* au moyen de l'expérience. C'est donc moins par la méthode que par l'application de la méthode dans le passé que la foi et la science diffèrent. — Or le *pragmatisme* n'est que la théorie de la connaissance d'une philosophie plus compréhensive; à cette philosophie, qui est aussi celle de James, M. Schiller donne le non d'*humanisme*. Il s'agit de comprendre que l'*homme est la mesure des choses*, qu'il a affaire uniquement au monde de l'expérience *humaine*, qu'il faut donc *partir* de l'*expérience* et des données du *sens commun*, au lieu de construire le monde *a priori* et en s'abstenant *en apparence* de *présuppositions*. *Réanthropomorphiser* le monde, comme le dit James, ou mieux l'*humaniser*, comme préfère le dire M. Schiller, c'est rejeter le fantôme des universaux, de la vérité éternelle et *non-humaine*, des *lois de la nature* abstraites et étrangères à ce tout concret qui est l'homme et sa pensée. C'est adapter la connaissance aux *fins* humaines, admettre, *s'il y a lieu*, *en vue de la pratique*, *et dans la pratique*, des commencements réels, de l'indéterminé, un Dieu personnel et une vie future. C'est, en vertu de cet *empiricisme radical*, comme l'appelle James, se montrer sympathique plutôt à une interprétation *pluraliste* des choses, en harmonie avec le *fait* social, qu'à un monisme illusoire et basé sur des présuppositions, lui aussi. L'*idéalisme personnel*, tel que l'ont défini huit membres de l'Université d'Oxford, parmi lesquels précisément M. Schiller, est donc impliqué dans l'*humanisme*. — Cette philosophie s'oppose au *barbarisme*, par la tolérance qu'elle professe pour les expressions divergentes de la personnalité des penseurs, et aussi par le goût de la clarté et la haine du jargon. Elle s'oppose au *scolasticisme*, c'est-à-dire à la tendance qu'ont les philosophes à penser loin du monde et de la vie. Elle s'oppose encore au *naturalisme*, qui subordonne l'*homme* à ce qui est au-dessous de lui, tout en admettant le naturalisme à titre de méthode propre à faire sentir l'unité de la nature. Elle s'oppose enfin à l'*absolutisme*, ne voulant pas s'inquiéter d'un absolu qui est hors de la portée humaine. Elle assure une *renaissance* de la pensée philosophique. — Bref, dans la philosophie de

James et de M. Schiller, la connaissance *rationnelle* repose sur la *foi*; et la foi repose sur l'*action*.

Ce n'est donc pas, au fond, s'éloigner du problème *moral* que de décrire l'*attitude* pragmatique dans son *œuvre* diverse. L'antique contraste entre le *vrai* et le *bien* est un préjugé logique. Si Kant a rendu un immense service à la pensée en subordonnant la question *ontologique* à la question *épistémologique*, il convient d'achever la révolution copernicienne, en faisant voir dans la connaissance *notre nature* toute entière, et en transformant ainsi la question *épistémologique* en *effort d'évaluation*. Il n'y a pas de connaissance qui n'implique une *fin* poursuivie; il n'y a pas de *fait* et de *réalité* qui n'implique le choix d'une disposition *active* à l'égard des choses. Le *vrai* et le *réel* doivent être envisagés comme des *valeurs*; le *Bien* est, comme le disait Platon, la catégorie suprême; toute démarche, même purement intellectuelle, est une action qui intéresse notre *responsabilité* et qui offre un caractère *moral*. Et c'est donc sur l'effort moral que l'on peut espérer de construire une théorie du réel, une métaphysique. Cette doctrine est bien propre à relever notre courage, car elle nous présente une nature, hostile peut-être, mais non indifférente, et qui est modifiable par notre action. — L'importance du *pessimisme* est mise en lumière par de telles remarques. On a tort de ramener toujours le pessimisme à des origines hédonistes: il faut voir en lui la réaction émotionnelle produite par l'ensemble de nos jugements relatifs aux valeurs humaines. Si les valeurs *logiques*, les jugements qui portent sur la vérité et les faits, se prêtent à une systématisation, se subordonnent à une vérité d'ensemble, et si chaque vérité est déclarée telle par sa cohérence avec un tel ensemble, il n'y a aucune raison pour que l'on renonce à systématiser les autres valeurs, à déterminer le Souverain Bien. Et, puisque le réel et le vrai sont en fonction de notre nature active, tout échec dans la détermination du Souverain Bien entrainera un échec dans la détermination du système logique de la vérité. Il y a donc affinité étroite entre la foi au vrai et l'optimisme, entre le scepticisme et le pessimisme. Et, en fin de compte, l'alternative s'impose à nous; le problème du pessimisme est, *pratiquement*, le problème philosophique par excellence. — C'est précisément à ce problème que se rattache celui de l'*immortalité*. Il est aisé de montrer en celle-ci un *postulat moral*, surtout en insistant sur l'indélébilité des actions qui résulte de l'hypothèse et sur l'accroissement de notre sens de la responsabilité qui en découle. Mais un *postulat moral* n'est-il pas purement *émotionnel*, et peut-on l'accepter? Or il y a coïncidence entière entre le postulat moral, le postulat *intellectuel*, le postulat *esthétique* et le postulat *hédoniste*. Rien n'assure *directement* que le monde soit intelligible, que le beau ait un sens, que le bonheur soit réalisable. Et les quatre postulats sont les quatre aspects de l'idée de la *perfection* du Cosmos. Ils doivent être admis ou rejetés *ensemble*; seule une habitude plus longue, dérivée de l'antiquité plus lointaine des besoins

purement physiques et de la recherche scientifique qui leur répond, semble assurer au postulat *intellectuel* une place à part. Il faut donc se résigner au pessimisme absolu et au scepticisme absolu, ou bien accepter comme légitime le postulat des valeurs morales. Or, de même que la foi au vrai nous guide vers la réalisation du vrai, la foi au bien nous guide vers la réalisation du bien. Postuler l'harmonie entre notre nature et le monde, c'est-à-dire entre l'homme et l'expérience de l'homme, c'est rendre possible la vie humaine. Le *pragmatisme* implique la foi au bien, comme au vrai; et l'immortalité est aussi assurée qu'une chose peut l'être, quoique la *forme* de l'immortalité ne puisse dès maintenant être déterminée.

Rien ne marque mieux le caractère de la spéculation de M. Schiller que son opposition absolue à celle de M. Moore. Tandis que ce dernier *isole* le bien, faisant de lui un prédicat abstrait, M. Schiller, à la suite de James, fait du bien, non pas seulement une catégorie inséparable des autres, mais la catégorie suprême, en raison du rôle universel qu'il assigne à l'*action*. Nulle doctrine ne saurait être plus radicalement *volontariste* que celle-là; mais il s'agit d'une volonté qui cadre avec *toute* l'expérience humaine, qui implique, par suite, les aspirations de tout ordre, qui n'est pas étrangère à la conscience, à la beauté, à la connaissance, au bonheur. En un sens, M. Schiller se place sur le même terrain que M. Goldscheid; il fonde la morale sur la psychologie. Mais, tandis que M. Goldscheid explique l'âme par le corps, fait du sentiment et du vouloir l'expression de la vie physique, construit la personnalité, M. Schiller part de la personnalité et se refuse au naturalisme. C'est ainsi que James, dans sa *Psychologie*, partait de la description du *courant de la conscience* et du *moi* intégral. Et par là s'il y avait place, dans la thèse de M. Goldscheid, pour un *idéalisme* rationnel, pour un système des *valeurs*, cet idéalisme et cette évaluation apparaissent, chez M. Schiller, comme plus immédiats, plus immanents, pleinement incorporés à la nature individuelle. En d'autres termes, il y a, pour M. Goldscheid, un *fait* radical, l'existence du sentiment, ou mieux l'existence du corps; pour M. Schiller et pour l'*empiricisme radical* de James, il n'y a pas de *fait*, il y a des *actes* et des *désirs*. Ainsi n'y a-t-il pas lieu, cela est plus évident cette fois, de poser le problème de la légitimité de l'évaluation. On ne constate pas que le sentiment implique une valeur; il est impossible que la volonté personnelle ne se propose pas, à l'avance, un processus indéfini, une évaluation sans terme, un système cohérent de valeurs; bref, la vie humaine se développe en une estimation morale des choses. Et, dès lors, il serait vain, sous prétexte de relativisme, d'enfermer la pensée morale dans les limites de *ce* monde; elle s'achève, d'elle-même, en une croyance relative, non à un *autre* monde, mais à l'achèvement de *notre* monde. Et ce n'est pas en ramenant la religion à une accentuation symbolique de la moralité que l'on conciliera le besoin moral et le besoin religieux; c'est en prolongeant celui-là par celui-ci, en *faisant*

de l'un et de l'autre un même *développement* de la nature humaine. M. Schiller, en traduisant de façon personnelle la *Volonté de Croyance* de James, exprime donc, non seulement cette tendance actuelle, sensible dans toutes les doctrines, qui met la *volonté* à la racine de la vie morale, mais cette autre tendance, non moins forte et non moins incontestable, qui unit inséparablement à la vie morale la vie *religieuse*. Et sa méthode *pragmatique* rejoint par là la méthode d'*immanence* de M. Blondel et de M. Le Roy. C'est de la *vie* religieuse qu'il est question, et non du *symbolisme* religieux. L'attitude de la conscience *personnelle* implique la croyance active à un Dieu *personnel*.

VI

M. Warner Fite, dans son *Introduction à l'étude de l'éthique*, s'est proposé, tout d'abord, de faire connaître exactement où en est le problème moral; puis il s'est vu obligé d'élargir son point de vue, de reconstruire à sa manière la théorie de la conduite. Il a destiné son livre aux étudiants et aux maîtres, mais aussi aux hommes de culture avancée qui sont étrangers néanmoins à la philosophie professionnelle.

Il détermine, en premier lieu, l'*objet* et la *méthode* de l'Éthique. Il définit celle-ci : l'étude de la vie pratique sous ses aspects les plus généraux, la distinguant tout ensemble des sciences purement théoriques et des sciences techniques, mais sans la réduire à un caractère purement *normatif* (car elle s'occupe forcément des *moyens* de parvenir aux fins visées) et sans établir entre la *moralité* et l'*utilité* une différence essentielle (l'*utile*, pleinement compris, rejoint le *moral*). Il lui attribue un caractère *objectif*; le critère de la moralité est fourni par le sens commun, c'est-à-dire par le point de vue où tendent les hommes, à mesure que leur expérience s'élargit. Il rattache l'éthique à la *philosophie générale*, car le but vers lequel doivent tendre nos actions ne peut être déterminé que par une vue d'ensemble des choses, faute de quoi on tournera dans un cercle où reviendront les termes : plaisir, bonheur, sainteté, réalisation du moi, altruisme, sans que l'on puisse assigner à ces termes un sens défini. Bref, l'Éthique n'est pas une *science pure*, car elle n'a pas d'hypothèse propre qui suffise à relier clairement les notions morales. — L'attitude morale est donc coextensive à toute l'action humaine, et M. Fite décrit les principales formes de cette activité : professionnelle, sociale, personnelle. Dans ces diverses formes, il retrouve l'opposition de deux tendances : tendance aux satisfactions matérielles et égoïstes, tendance au perfectionnement idéal et désintéressé. Ces deux tendances expriment deux tempéraments et impliquent deux philosophies. L'auteur donne à la première le nom d'*hédonisme*, à la seconde le nom d'*idéalisme*.

L'*hédonisme* peut être *empirique* (hédonisme de Mill et de Sidgwick) ou *scientifique* (évolutionnisme de Spencer). La *méthode* de l'hédo-

nisme est identique à celle des sciences physiques; le *plaisir*, but exclusif de l'activité, doit être objectivement mesurable au moyen d'un étalon fixe; et ceci amène forcément l'hédoniste à tout réduire au plaisir des sens. La morale hédoniste se place uniquement au point de vue de la *quantité*; et l'interprétation *qualitative* de Mill ne serait valable que si, comme il l'affirme, la qualité la plus élevée coïncidait avec la quantité la plus forte, ce qui est précisément la question. L'hédonisme scientifique accentue le caractère *objectif* du plaisir ; au lieu de laisser le calcul à l'estimation variable de la conscience individuelle, il *réalise* ce calcul, en substituant au plaisir ses conditions physiologiques, et en ramenant les lois de la conduite aux lois mécaniques de la vie. Le cerveau, organe enregistreur, façonné par le milieu, détermine l'action humaine en conformité avec les conditions externes. Toutefois, l'inconséquence de Mill se retrouve chez Spencer, dans sa distinction entre la *longueur* et la *largeur* de la vie (breadth); ce dernier point de vue est, en effet, celui de la qualité. *Socialement*, l'hédonisme, qui ramène toute action à l'intérêt matériel et égoïste, est tout ensemble un *individualisme* et un *collectivisme* (agrégat d'unités); la loi de la société est celle de la composition des forces. — Le *point de vue* philosophique de l'hédonisme est celui de l'observation externe; sa *méthode* est celle des sciences physiques. Sa *psychologie* se résume dans *l'association des idées*; les idées s'associent en vertu des relations externes; l'association n'est que le symbole du mécanisme cérébral. L'activité est le produit de l'instinct; et l'instinct procède des lois du développement de l'espèce: la psychologie se ramène donc à la *biologie*. L'organisme est le produit de son milieu; l'évolutionnisme de Lamarck cadre seul avec l'hédonisme. Bref, l'hédonisme supprime le rôle de la *conscience*, et sa *cosmologie* voit dans le monde le développement d'une substance homogène et matérielle. — Bien que l'hédonisme ne réponde pas exactement à l'estimation des valeurs telle que la fournit le sens commun, à la distinction maintenue par celui-ci entre les intérêts matériels et les intérêts spirituels, il n'en exprime pas moins ce caractère indispensable de la science, la nécessité d'une estimation *quantitative*. Et, bien qu'il identifie à tort l'étalon de *toutes* les valeurs avec le plaisir des sens, il n'en fournit pas moins une base exacte à l'estimation des valeurs les plus immédiates et les plus répandues; même au point de vue *social*, il a l'avantage de traduire la *machine* sociale.

L'*idéalisme* a pour *point de vue* l'observation *intérieure*. Il est d'abord *intuitionnisme* (perceptionnel, esthétique, dogmatique) et croit découvrir directement dans la conscience la règle applicable à chaque cas (bien que, dans la succession des trois formes on trouve de plus en plus marquée la reconnaissance de la nécessité d'un *principe*). Il est ensuite *rationaliste*, et, comme tel, représenté surtout par Kant. Mais concevoir l'homme comme *moi raisonnable*, et rattacher à cette nature de l'homme l'impératif catégorique, c'est moins réduire l'homme

à l'intelligence pure que le distinguer de ce qui est machine par l'attribut de la *conscience*. Suivant cette direction, l'idéalisme devient une morale de la *réalisation du moi*. Mais le *moi* de l'idéalisme n'est pas limité au corps individuel, comme celui de l'hédonisme, et déterminé par son milieu; il implique l'*identité personnelle* et procède d'une *fin* conçue et réalisée; le plaisir ne peut être une fin, une réalisation des tendances envisagées comme formant un organisme, et l'idéalisme repousse la thèse hédoniste. *Socialement*, le but poursuivi n'est ni égoïste, ni sentimentalement altruiste, mais *impersonnel*; l'*individu* n'existe que *par* la société; la société est le *seul* organisme véritable. — Le *point de vue* de l'idéalisme est donc celui de la *conscience*, et sa *méthode* a un caractère téléologique. La *psychologie* fait de l'esprit le développement d'un dessein; elle met l'*activité* au centre; elle conçoit l'esprit comme *s'adaptant* la nature. Sa *biologie* suppose des tendances préexistantes, et se rattache à l'évolutionnisme de Weismann. Sa *cosmologie*, identifiant à la suite de Kant la loi de la raison avec celle de la nature, voit dans la nature un dessein qui s'est réalisé (mécanisme) ou qui se réalise, met la *conscience* partout, et rejoint même la théologie, en concevant Dieu comme la *conscience totale* dont nous sommes les manifestations partielles, comme le *moi social*. — L'idéalisme répond à l'idée même de l'*évaluation*, telle que l'offre le sens commun, car on ne songe à évaluer que lorsqu'on se propose une fin qui se subordonne les autres. Il répond aussi aux besoins supérieurs de la conscience morale. Mais il ne définit pas avec précision le dessein que doit réaliser le moi; et il n'indique pas les conditions *pratiques* qui permettent de le réaliser. Au point de vue social, il ne montre pas comment l'harmonie pourra s'établir entre l'intérêt individuel et l'intérêt d'autrui. Il est plus *compréhensif* que l'hédonisme; mais l'hédonisme est plus *scientifique* et plus *pratique*.

L'opposition entre les deux tendances ne peut être définitive, ni *théoriquement* (car notre pensée nous force à admettre une loi *unique* des choses), ni *pratiquement* (car nous devons nous décider pour la réalisation du bonheur ou pour celle de nos aspirations idéales). Sans doute, une conciliation *complète* est impraticable; mais un *compromis* est possible, et l'on peut voir dans chacune des tendances le *complément* de l'autre. — Au point de vue *métaphysique*, l'idée d'un *mécanisme* aussi parfaitement *adapté* que le corps humain implique l'idée de la vie et de la conscience; mais l'idée d'une conscience qui poursuit un dessein implique l'idée d'une action mécanique comme l'action corporelle. Le *bonheur* n'est accessible à un être compliqué comme l'homme que par l'effort vers la *réalisation de soi*; mais cet effort implique le bien-être de l'organisme, le plaisir. L'*équilibre social*, lorsqu'il s'agit d'êtres aussi compliqués que l'homme, suppose une coopération positive, une *organisation sociale*; mais l'organisation sociale implique un rôle spécialement dévolu à chaque organe individuel, un équilibre. L'*hédonisme* et l'*idéalisme* expriment donc, en somme, deux

hypothèses directrices, qui permettent, chacune à sa manière, d'expliquer la vie humaine. — Au point de vue de l'*évolution*, il convient de voir avant tout en celle-ci un processus de réadaptation à des conditions toujours variables; intelligence et volonté obéissent parallèlement à cette loi. Or l'*hédonisme* exprime les conditions actuelles, l'*idéalisme* les fins nouvelles, la nécessité d'une réadaptation. L'hédonisme signifie donc ce qui est réalisé et clairement déterminable, l'idéalisme ce qui est encore confus et non réalisé. Et les deux hypothèses directrices impliquent, dès lors, une *attitude morale*. Cette attitude morale se résume dans le conflit entre le désir du *progrès* et celui du *bonheur*, ou plutôt dans un compromis entre l'un et l'autre, compromis qui a pour effet la réalisation *continue* du *maximum de progrès* actuellement possible. D'ailleurs, si la conciliation *définitive* semble concevable, rien ne permet de croire qu'elle se produira ; le défaut d'antagonisme entre les conditions *actuelles* et les fins *possibles* coïnciderait avec la disparition de la conscience.

On a parlé, à propos de l'étude de M. Warner Fite (*Revue de Métaphysique et de Morale*, novembre 1903) de conciliation hégélienne des contradictoires, d'éclectisme brutal et de simplisme de manuel. Ces reproches ne nous semblent pas justifiés. M. Warner Fite a vu, de façon très profonde, dans l'opposition entre les *doctrines* morales, l'opposition entre les *tendances* humaines; et, analysant ces tendances, il a trouvé en elles deux conceptions de la vie et du monde, la conception *mécaniste* et la conception *téléologique*. Pouvait-il se prononcer pour l'une ou l'autre exclusivement? Et pouvait-il les fondre théoriquement? Sa méthode est celle de Kant, qui entrevoit, lui aussi, la possibilité d'une fusion entre le mécanisme et la finalité, mais qui, impuissant à déterminer la nature d'un entendement intuitif, conserve les deux principes. M. Warner Fite modifie cette méthode en un seul point : il envisage le mécanisme, aussi bien que la finalité, comme une pure *hypothèse directrice*. Mais, par là, il accentue le caractère de la conciliation qu'il tente. Il s'agit d'un *compromis*, de la reconnaissance *pratique* de la légitimité des deux tendances, de leur coopération *effective* dans la conscience, de leur accord simultané avec le *sens commun*. Et, par là, l'hédonisme se trouvant ramené à la détermination des *moyens*, l'idéalisme à la conception des *fins*, les deux points de vue sont également expressifs de la *personnalité* humaine, à la fois mécanisme et conscience. M. Warner Fite ne retrouve-t-il pas ici la thèse de M. Goldscheid, celle de l'idéalisme rationnel fondé sur un hédonisme volontariste et de la finalité humaine se ramenant à une mise en œuvre de la causalité? D'ailleurs, lorsqu'il fait de la conciliation une affaire d'*attitude morale*, et lorsqu'il rapporte la divergence même des points de vue à l'opposition des tempéraments, n'est-ce pas à la thèse du *pragmatisme* de James et de M. Schiller qu'il acquiesce? Sa double *métaphysique* n'est que l'expression *humaine* de deux tendances pratiques.

VII

Wundt publie la troisième édition de son *Éthique*. Le sous-titre de l'œuvre en indique nettement l'esprit : *Enquête sur les faits et les lois de la vie morale*. La nouvelle édition comporte des remaniements et des compléments. L'auteur s'est efforcé de présenter d'une manière plus claire les rapports mutuels entre les mythes, la religion et les mœurs, ainsi que l'influence exercée sur l'évolution de la vie morale par ces trois facteurs. Dans la deuxième partie, au lieu de se borner à une histoire de la philosophie morale, comme il l'avait fait, ou à peu près, dans les éditions précédentes, il a voulu écrire une histoire *réelle* des conceptions morales, et marquer avant tout le rapport entre les systèmes des philosophes et l'état de civilisation de leur époque. Dans la troisième partie, il a modifié la théorie de la volonté, d'une manière conforme aux progrès accomplis durant ces dernières années, et conforme aussi au changement de ses propres vues à cet égard ; de là des modifications dans la théorie des motifs moraux, des fins et des normes. Dans la dernière partie, il a transformé les indications générales des éditions précédentes en explications plus pressantes et mieux définies au sujet des questions pratiques.

On connaît le point de vue de Wundt, tel qu'il le définissait dans l'*Avant-Propos* de sa première édition. Il veut bâtir la *morale* sur l'analyse des *faits*, sur la *psychologie*; non, comme l'ancien empirisme, sur la psychologie *individuelle* mais sur la psychologie *collective* (Völkerpsychologie). Il ne croit pas que l'on puisse fonder la morale sur la *métaphysique*; il estime, au contraire, que c'est à la morale surtout qu'il appartient de fournir les bases d'une vue d'ensemble des choses (*Weltanschauung*). — L'histoire des conceptions morales a, en grande partie, une utilité *négative*; c'est ainsi que l'état de l'*empirisme* moral des philosophes *anglais*, individualistes et utilitaires, est d'un profit indéniable pour qui sait l'importance de l'histoire de l'erreur dans le développement de la science. — Les conceptions maîtresses relatives aux principes moraux offrent une analogie étroite avec celles de l'idéalisme spéculatif des débuts du XIXe siècle; et Wundt, en affirmant cette parenté, ajoute qu'elle se retrouvera sans doute dans les autres domaines philosophiques. N'est-ce pas Schelling qui a mis en valeur le concept de l'*évolution*, bien que, fondé chez lui et dans son école sur un tissu d'idées fantaisistes, il repose aujourd'hui, en dépit des hypothèses auxiliaires, sur *l'expérience*? N'est-ce pas le romantisme encore qui a préparé, grâce au sentiment qu'il a eu des époques différentes, la conception de la vie spirituelle qui domine de nos jours toutes les sciences morales? Les idées du romantisme, en ce qu'elles avaient de vivace, ont fructifié dans les sciences particulières. Il appartient à la philosophie, à la suite de celles-ci et en vue de les

guider à leur tour dans cette direction, d'achever le travail que l'idéalisme spéculatif avait commencé avec des méthodes inexactes.

On connaît également la thèse de Wundt sur les sciences *explicatives* et les sciences *normatives*, bien qu'on l'interprète souvent à tort, comme si la différence était radicale entre les deux groupes. En réalité, toute science renferme des *normes*, et c'est de l'idée de norme qu'est sortie l'idée de *loi*. Mais les lois de la *nature* s'étendent à tous les cas, et la différence finit par s'évanouir entre ce qui est selon la norme et ce qui lui est contraire. La norme conserve son caractère propre, qui est celui d'un *ordre* donné, là seulement où la volonté libre, c'est-à-dire, non un pouvoir *métaphysique*, mais la possibilité empirique du choix, est en jeu. Or là, comme partout, la détermination de la norme repose sur l'observation des *faits*, et toute science est par là, et dans le principe, *explicative*. La connaissance des faits varie, et avec elle la détermination des normes. Mais, tandis que les faits *naturels* sont relativement constants, ce qui assure aux lois de la nature une stabilité objective, l'intelligence et l'action de l'homme consistent dans un *devenir* perpétuel; aussi, en dépit des défenseurs des normes éternelles, les normes de la pensée et du vouloir vont-elles en se modifiant toujours. Au reste, c'est à la *logique*, science de la pensée, et à l'*éthique*, science de l'action, que s'applique dans sa pureté le concept de la norme, c'est-à-dire, en somme, de l'*évaluation*. Mais les *valeurs logiques* ne prennent leur vrai sens que dans la mesure où il s'agit d'estimer le *sujet pensant*; et, comme ce sujet est l'objet propre de l'*éthique*, il se trouve que l'éthique est la *science normative* par excellence. — La relation indiquée entre l'éthique et la logique a fait assimiler entièrement celle-là à celle-ci au point de vue des *méthodes*, et l'on a cru que l'on pouvait partir des *principes* de la vie morale, comme on part du principe de contradiction: d'ailleurs, le caractère *impératif* de la norme semblait lui assurer une antériorité par rapport aux faits. De là, en morale, la méthode *spéculative*, laquelle a l'avantage d'affirmer des principes *universels*. Mais, dans la spéculation même pénètre forcément l'*expérience*; seulement celle-ci est envisagée de façon toute partielle; c'est à la méthode *empirique*, laquelle se propose de fonder les principes sur les faits, qu'il appartient d'étudier les autres aspects de l'expérience. Tantôt *subjective* et psychologique, tantôt *objective* et cherchant les principes dans l'histoire, les formes sociales, le droit, les formes économiques, la méthode empirique est forcée, en définitive, de subordonner à la *psychologie* les diverses sciences qu'elle met en œuvre. Même ainsi, elle n'arrive pas à *établir* les principes de la vie morale; ceux-ci sont des *postulats*, auxquels les faits conduisent, mais qui expriment le besoin d'unité de la pensée, comme les postulats des sciences de la nature, et qui sont dès lors l'objet de la spéculation, c'est-à-dire de la *métaphysique*. La méthode de la morale, comme la méthode de *toute* science, comme

la méthode de la philosophie en général, est donc tout ensemble *empirique* et *spéculative*.

En suivant cette méthode, on arrive à découvrir, malgré les différences entre les *valeurs* admises aux diverses époques, certains éléments *universels* de la moralité. Dans l'*évolution* même des valeurs, on peut attribuer au dernier période un rang privilégié; d'autre part, il y a nécessairement une *continuité* entre ce dernier stade et les stades antérieurs. En faisant abstraction des formes particulières que revêt la vie morale suivant les époques, et en n'accordant pas une valeur absolue aux institutions comme la famille, l'état, le droit, on découvre à la racine de ces institutions et de ces formes un fond permanent de tendances humaines (Triebe); ces tendances se ramènent à la crainte et au respect (Ehrfurcht) d'une part, à la sympathie (Neigungsgefühl) d'autre part. Le premier de ces sentiments engendre la religion, le second la société et les mœurs; religion et mœurs, par leurs réactions réciproques, engendrent la moralité. Dans cette transformation, deux principes jouent un rôle décisif. Le premier est celui de la *différenciation et de l'unification graduelles des concepts moraux* : d'abord la période *pré-morale* (vorsittlich) où dominent les penchants sensibles, amour de soi et instinct sexuel, où la société n'est pas encore fondée sur la sympathie, où la mythologie n'a pas encore fait place à la religion; puis les deux périodes où les motifs moraux, et par suite la religion et la société, naissent et se développent; enfin la période où la moralité s'*humanise* et apparaît comme tendant à l'universalité, où l'homme a réfléchi, sous la double influence de la philosophie et de la religion, aux caractères communs et aux fins communes de la nature humaine, où la vie morale s'affranchit, devenue majeure (mündig geworden), de sa double origine; société et religion ont été également nécessaires à cette éclosion, l'une déterminant les formes extérieures de l'activité morale, l'autre (la religion) déterminant la forme intérieure du sentiment moral (Gesinnung). Le deuxième principe, plus important et plus général encore, est celui de l'*hétérogénie des fins*; les résultats de l'activité volontaire dépassent la portée des motifs voulus, et ils produisent par là des motifs nouveaux; cette génération se poursuit sans terme. Ce principe, négligé par la plupart des auteurs, explique la succession des périodes, la formation de la religion et de la société, la constitution des motifs moraux. Au reste, rien ne nous autorise à limiter à la période actuelle le développement des idées morales; nous pouvons seulement essayer de définir les tendances morales de l'avenir le plus proche, en nous rappelant que l'*infini* de la vie morale n'est pas *donné* mais qu'il *devient*, et que nous en connaissons les parties à mesure que nous les atteignons effectivement.

Cette définition des tendances *à venir*, la détermination des tendances *actuelles* nous aidera à l'obtenir; et cette détermination constitue la dernière phase de l'*histoire des concepts moraux*. Nous avons

dit plus haut dans quel esprit Wundt conçoit cette histoire. Nous signalerons seulement, parmi ses multiples indications, le jugement qu'il porte sur la morale des grands sophistes, et l'application qu'il fait à la moralité de la maxime de Protagoras, où il voit la première affirmation du caractère *humain* et volontaire de l'action; le mérite qu'il attribue à Aristote d'avoir reconnu le premier la *valeur* du sentiment; l'interprétation qu'il propose de la réforme luthérienne, dans laquelle il voit, bien plutôt qu'une révolution religieuse, une révolution *morale*, la substitution au christianisme primitif d'un christianisme d'*action*; la critique à laquelle il soumet la morale de Kant, la plaçant à mi-chemin entre l'utilitarisme séculier (weltlich) et l'utilitarisme théologique, et trouvant, par ailleurs, dans l'impératif catégorique l'écho des paroles mêmes du grand Frédéric. — Dans les dernières pages de cette *histoire*, Wundt oppose l'un à l'autre les deux *utopismes* de l'heure actuelle, celui de l'*égalité* (communisme) et celui de la *liberté* (individualisme). C'est surtout à la critique de la morale de Nietzsche qu'il s'attache. Il y voit le produit de l'influence de Schopenhauer jointe à celle de la culture de la Renaissance; il y voit surtout une question de *tempérament* (Stimmungsphilosophie). Il renvoie au romantisme la fable de la *bête blonde* et même, en partie au moins, l'idée du *Surhomme*. Mais, reconnaissant l'action exercée par Nietzsche, il en trouve la raison dans cette tendance de notre époque au libre développement de la *personnalité*. Cette tendance procède, d'ailleurs, du romantisme encore et de l'idéalisme de Fichte et de Kant. Mais aux valeurs *morales*, à l'impératif personnifié, Nietzsche substitue les valeurs *biologiques*, l'affirmation de la vie, en ce qu'elle a tout ensemble de sensuel et d'*esthétique*. Au : *tu dois* il substitue le : *je veux*. Sa *transvaluation de toutes les valeurs* exprime le fait du changement des valeurs morales suivant les époques, mais l'expérience n'autorise pas à introduire de telles catastrophes, à rétablir les valeurs anciennes, à donner à la doctrine du *retour éternel* une signification telle que le *Surhomme* devrait disparaître pour laisser la place au *Sous-homme*. Quoi qu'il en soit, Nietzsche a bien traduit l'aspiration à la vie *complète*; c'est l'homme de Goethe, et non l'homme de Kant, que nous voulons réaliser aujourd'hui. Mais, en posant le problème de la personnalité, il ne l'a pas résolu; et deux questions demeurent au premier plan des recherches morales : En quoi la vraie personnalité consiste-t-elle? Comment concilier le développement de la personnalité avec le fait social?

Les doctrines morales, qu'elles soient hétéronomes et autoritaires ou autonomes, qu'elles professent l'égoïsme pur, l'utilitarisme égoïste ou l'utilitarisme social, l'évolutionnisme individuel ou collectif, pèchent toutes par un point : elles se rattachent à une psychologie dépassée, elles reposent sur la théorie des *facultés* et sur la théorie de l'*association*. C'est donc à une psychologie *réelle* qu'il faut demander les bases de la vie morale. Cette psychologie nouvelle ne

fait pas de la conscience une entité, un spectateur, — des événements psychiques des *objets* de représentation; elle voit dans les faits psychiques les données *immédiates* de la vie intérieure. Elle ne fait pas de la volonté une faculté à part; elle la relie aux sentiments et aux représentations, voyant en elle le côté actif du *processus* psychique. Elle n'admet pas le *mécanisme* associationniste; elle distingue de la causalité *physique*, marquée par la conservation de l'énergie, la *causalité psychique*, à laquelle cette loi de la conservation ne s'applique pas, et elle peut ainsi maintenir le *déterminisme* interne, l'influence du caractère, tout en affirmant la *liberté*. D'ailleurs, la volonté *individuelle* est inséparable de la volonté *collective*; et la détermination des *fins* morales et des *motifs* moraux, bref de l'*idéal moral*, répond à cette dépendance réciproque. L'idéal, établi tout ensemble par l'étude historique de l'évolution humaine et par l'analyse psychologique des données conscientes, consiste dans la conformité de la volonté individuelle à la volonté collective; les cas de conflit se résolvent par l'appel à la généralité supérieure de la volonté dominante. Et cet idéal même n'a rien d'absolu; il est toujours en *devenir*; de là le progrès de la conscience morale. La détermination des *normes* résulte donc de l'expérience; la morale ne dicte pas les normes, elle les recueille. Les normes, résumé de l'expérience morale, enveloppent les *vertus* et les *devoirs*, concepts abstraits qui expriment cette expérience. Elles englobent toute la pratique humaine, depuis la pratique individuelle jusqu'à l'action dont l'humanité constitue l'objet. Elles prescrivent des modes d'action divers, depuis les impératifs de la *contrainte* (ne tue pas) jusqu'aux impératifs de la *liberté* (développement spirituel). — Comme résultat de l'évolution morale, les cercles d'action se trouvent donc hiérarchisés. La vie purement économique (*Besitz*) n'est que le prélude et la condition de la vie professionnelle (*Beruf*), et celle-ci de la vie spirituelle. Aussi l'extrême *individualisme* de notre époque, aboutissant à la suprématie de l'entrepreneur et du rentier, est-il illégitime, puisqu'il renverse l'ordre réel des fins. Le *collectivisme* en est la contre-partie et la correction. Mais, sous sa forme extrême, il méconnaît la diversité des aptitudes; et il repose, lui aussi, sur une conception tout *économique* et matérialiste de la société, sur une psychologie *baroque* et périmée. Le changement social se produira sans doute; mais il ne procédera pas d'une révolution, il se rattachera à un progrès *spirituel*, et il sera l'œuvre de l'*État*. Car l'État est la véritable *personnalité* collective, ayant ses fins propres et sa volonté autonome, et complétant la personnalité individuelle. A lui appartient la réorganisation économique et juridique; à lui appartient surtout l'œuvre de l'*éducation*, de laquelle on ne saurait éliminer le facteur *religieux* (car la religion, envisagée en dehors des conflits confessionnels, et sous la forme du christianisme dominant — en Allemagne, du moins — implique la subordination de l'individu à la collectivité). L'œuvre de l'éducation est chose capitale, car elle assure l'évolution spirituelle;

et l'influence combinée de la religion, de l'art et de la science réalise l'égalité *relative* à laquelle peuvent aspirer les hommes. Enfin se dégage de façon consciente l'idée même de l'*humanité*; et nos devoirs s'élargissent par là.

Nous voyons, par la critique même à laquelle Wundt soumet la conception de Nietzsche, qu'il n'est pas infiniment éloigné, en un sens, de l'Ethique du Surhomme, de la morale des maîtres. Ce qu'il reproche à cette morale, ce n'est pas de mettre en relief les valeurs *biologiques* et *esthétiques*; c'est de n'attacher aucune importance aux valeurs proprement *humaines*. Nietzsche, a manqué à la formule de Protagoras; à l'arbitrage de l'*homme* il a substitué celui de la *bête blonde*. Mais l'homme des sophistes et de Socrate, identique à la raison scientifique, n'est pas l'homme *réel*; ici, Nietzsche est dans le vrai. Le sentiment, pour Wundt comme pour M. Goldscheid, est à la base de la moralité; et c'est toujours dans le *vouloir* qu'il cherche l'essence de l'être et l'origine de la *norme*. L'idéal moral est bien, pour lui, le développement de la *personne*, si l'on entend par *personne* l'activité vraiment *humaine*, la volonté libre se proposant un but *universel*, un bien *spirituel* en son essence. D'ailleurs, cette action ne doit pas se borner à la réalisation d'un bien commun à la collectivité; elle doit rejaillir sur l'individu, l'engager, en enrichissant sa nature, à un nouvel effort. De là, une réalisation progressive d'un idéal sans terme, d'une *idée* de la *raison*.

VIII

Dans un travail antérieur (*Revue Philosophique*, Septembre 1902) nous considérions, en fondant notre avis sur l'analyse de quelques ouvrages, surtout anglais et allemands, que l'*intuitionnisme* moral était décidément dépassé. Nous le retrouvons pourtant aujourd'hui, sous la forme abstraite que lui donne M. Moore; mais il faut ajouter que, d'après cet auteur, l'intuitionnisme n'est plus de mise lorsqu'il s'agit de la pratique. Au reste, il nous a paru que l'esprit même des *Principia Ethica* amenait l'auteur à un autre point de vue plus *personnaliste*, et que chez lui également, un peu à son insu, le rôle moral de la volonté apparaissait. Qu'il soit prédominant chez M. Aall, l'analogie établie par cet auteur entre la *force* physique et la *puissance* psychique l'indique assez; c'est dans le *vouloir* socialement développé que le *devoir* trouve sa légitimation. M. Goldscheid affirme une thèse analogue. M. Schiller fait à la volonté la part la plus grande; et c'est du développement des volontés personnelles que, par l'effet d'une sorte de sélection, il attend la détermination du bien et du mal. En somme, pour tous ces auteurs, et Wundt semble être du même avis, l'*impératif* kantien n'a pas une valeur absolue; il exprime, non une vérité éternelle, objet de la raison pure, mais une *attitude* de l'être moral, un *expédient*, comme le dit M. Moore, un *idéal* imprégné de sentiment,

comme l'indique M. Goldscheid, une *aspiration* supérieure et indéfinie, comme l'affirme M. Warner Fite. Ce n'est pas à dire que le rationalisme soit abandonné. On le regarde comme le produit d'une évolution; mais si, comme le montre Wundt, la moralité consciente d'elle-même procède du *sentiment* religieux et du sentiment social, c'est la réflexion qui détermine la période décisive de la vie morale, la *majorité* de la conscience. Et M. Goldscheid, ne se plaît-il pas à mettre en lumière son *idéalisme*, son apologie de la raison? — Aussi le *mysticisme* est-il absent de toutes ces doctrines, si ce n'est des conclusions de M. Scotti, et, à quelques égards, des prémisses de M. Aall. Mais la tendance *religieuse* est fortement accentuée. C'est dans la religion que Wundt voit l'origine du *sentiment* moral, de la conscience. M. Goldscheid analyse les conceptions religieuses et prêche la *religion de l'Éthique*. M. Schiller surtout restaure, dans l'*action* humaine, la continuité de la vie morale et de la vie religieuse. — Le caractère *social* de la moralité est marqué nettement par M. Aall; M. Goldscheid montre la nécessité d'une transformation du milieu social, éducateur de la volonté individuelle; Wundt fait naître de la vie sociale ce qu'il y a d'*extérieur* dans la moralité. Mais nul, au fond, ne professe l'hétéronomie; pour M. Aall lui-même, c'est de la *puissance* incarnée dans l'individu que procède l'action, et il y a une liberté indéfinie dans le développement de cette puissance; M. Goldscheid oppose la raison autonome à l'autorité de l'Église, et il combat la suprématie de l'État; Wundt voit dans la conscience propre (Gesinnung) l'essentiel de la moralité; M. Warner Fite donne la préférence au point de vue finaliste de la conscience sur le point de vue mécaniste, et dans la *société* ellemême c'est la *personne* qu'il retrouve; il n'est guère besoin de rappeler quel est, à cet égard, l'avis du *pragmatisme* et de M. Schiller.

En somme, toutes ces tentatives pour résoudre le problème moral sont basées sur l'*expérience*; toutes, en quelque manière, sont *idéalistes*; toutes en arrivent, même celle de M. Moore, à mettre les relations *humaines* au centre de la spéculation. Le terme d'*humanisme*, adopté par M. Schiller, résume très bien l'ensemble de ces tendances.

J. Segond.

ANALYSES ET COMPTES RENDUS

I. — Philosophie générale.

H. Höffding — Philosophische Probleme. 1 vol. in-8 de viii-109 p., Leipzig, Reisland.

Le simple titre de ce petit volume est très significatif. Il s'agit d'une vue d'ensemble sur les grandes questions philosophiques, et pourtant ce n'est pas un « système de philosophie ». L'auteur a jugé inutile d'augmenter le nombre, déjà si considérable, des constructions métaphysiques, genre d'art qui lui parait devoir devenir de jour en jour plus difficile (p. 70). Son but, plus modeste, est d'ordre plutôt scientifique que poétique : c'est de contribuer à une sorte de théorie comparée des problèmes. Ces problèmes, ramenés à quatre, sont étudiés dans l'ordre suivant : 1° P. de la Conscience ; 2° P. de la Connaissance ; 3° P. de l'Être ; 4° P. de l'Estimation (*Wertung*), au double point de vue moral et religieux.

L'idée directrice qui préside à cette étude est nettement indiquée dès les premières pages : tous ces problèmes ne sont au fond que des aspects divers d'un problème fondamental unique, celui du rapport entre la continuité et la discontinuité. Partout et toujours, nous cherchons à découvrir l'unité, à combler des hiatus, mais sans cesse la diversité surgit à nouveau plus abondante, provoquant de nouveaux efforts vers l'unification. La vie de l'esprit humain est donc comme un mouvement perpétuel qui se poursuit à travers les âges sans pouvoir s'arrêter jamais.

I. La psychologie n'absorbe pas, comme le veut Lipps, toute la philosophie, mais elle n'est pas non plus un simple science particulière. Elle a le rapport le plus étroit avec la philosophie, parce que celle-ci, pour traiter les divers problèmes qui lui appartiennent sans conteste, est forcée de partir d'une idée générale sur la nature de la vie consciente. La grande antinomie que présente cette nature c'est que, d'une part, elle ne saurait s'expliquer par un assemblage d'éléments, car les éléments ne sont rien par eux-mêmes, déterminés qu'ils sont par la nature de leur ensemble, et que, d'autre part, la conscience nous apparaît essentiellement comme une synthèse, une organisation d'éléments *donnés*. La tâche de la psychologie c'est d'expliquer à la fois les parties par le tout et le tout par les parties (p. 22). Les principaux moyens dont elle dispose pour se représenter la continuité sont les fusions, les

combinaisons d'états, les substitutions de motifs, l'unification du caractère par une fin prédominante, etc., etc. Le concept d'énergie psychique potentielle est légitime, mais il faut se garder de l'identifier avec celui d'énergie nerveuse. Ce dernier implique toujours quelque chose de spatial. Comment le faire rentrer dans un autre assez compréhensif pour embrasser en même temps l'énergie psychique ?

II. Toutes nos connaissances reposent sur certains principes, et le problème de la connaissance se ramène en somme à celui du rapport de ces principes avec la réalité empirique. Or de deux choses l'une : ou les principes nous permettront de rendre entièrement l'être, ou il subsistera perpétuellement un rapport irrationnel entre eux et celui-ci. C'est le dernier terme de l'alternative qui est le vrai, notamment à trois points de vue : rapport entre la qualité et la quantité, rôle du temps dans la causalité, rapport entre le sujet et l'objet.

Qualité et quantité. — La conception mécaniste de la nature ne peut être regardée comme définitive, car en admettant même que ses principes puissent rendre compte des qualités, celles-ci n'en subsistent pas moins à titre de faits. Puis, l'étendue et le mouvement sont en définitive aussi des qualités. Maxwell critique la conception qui fait de la matière une chose en repos; pour lui sa nature essentielle consiste dans le mouvement. Toutefois le statique subsiste toujours à côté du dynamique, et c'est pourquoi Maxwell tient lui-même les idées géométriques pour indispensables à l'explication physique.

Causalité. — Il y a deux notions de causalité, l'une où le temps joue un rôle essentiel, l'autre où il s'évanouit pour faire place à la simple relation logique de principe à conséquence. Cette dernière notion, déjà développée par Spinoza et Leibniz, reparait de nos jours dans l'école spéculative anglaise (Bradley, Bosanquet). Pour l'école de « l'expérience pure » (Avenarius, Mach) le rapport causal devient un rapport d'équivalence, réversible, analogue à celui de la chaleur et du mouvement. Pourtant la direction temporelle a une réalité propre : suivant le sens adopté pour la transformation, les choses différeront du tout au tout.

Sujet-objet. — Nous n'avons jamais le sujet pur en opposition avec un objet pur, mais toujours un sujet objectivement déterminé en face d'un objet déterminé subjectivement. Il pourrait se faire que l'être cessât un jour de se prêter aux déterminations naturelles de notre pensée. En somme, la pensée n'est qu'une partie de l'être total. Or la partie peut-elle se représenter adéquatement le tout ?

III. Il s'agit encore ici d'un rapport entre le tout et la partie, mais la question est cette fois de savoir si nous pouvons nous représenter la totalité de l'être au moyen d'une de ses parties, car nous ne pouvons évidemment saisir le tout d'une seule intuition. Nous sommes forcés de recourir à l'analogie. Quelle sera donc la tranche du réel qui servira de base à cette analogie ? Quel sera le « phénomène primordial » ? Par ce mot l'auteur désigne à vrai dire plutôt des alternatives primor-

diales, des couples fondamentaux. Il en énumère trois : unité-multiplicité, esprit-matière, permanence-évolution.

Au premier point de vue, le monisme semble plus fondamental que le pluralisme ; pourtant l'intellection a ses limites. Mais cela pourrait s'expliquer par un devenir dans l'être. Au second point de vue, il se pourrait très bien que l'être possédât quelque propriété fondamentale inconnue, source commune de l'esprit et de la matière. Au troisième point de vue, l'évolution seule rend la morale, c'est-à-dire l'effort, intelligible.

IV. Une *valeur* c'est tout ce qui amène la satisfaction d'un besoin. Elle est *fin*, quand nous ne la possédons pas, et la *norme* est la règle d'action nécessaire pour l'atteindre. Toute comparaison des valeurs suppose une *valeur fondamentale* admise comme postulat.

A. *Problème moral.* — L'effort moral cherche à produire une plus grande continuité soit dans la personne particulière, soit entre les diverses personnes. C'est une imperfection quand un élément, soit psychique, soit social est érigé en simple moyen. Cette continuité est-elle toujours réalisable ? Voilà le grand point.

B. *Problème religieux.* — A chaque sentiment correspond une valeur; mais le sentiment religieux, lui, est déterminé par le sort des valeurs dans le monde réel. Les différences entre les religions viennent des différences soit des valeurs à la conservation desquelles on croit, soit des conceptions sur le réel, soit des expériences relatives à la relation entre ces valeurs et la réalité. Il est très intéressant pour le philosophe de constater que le problème religieux se trouve en étroite connexion à la fois avec le besoin de continuité, la notion de temps et les valeurs morales. Cela montre la parenté et le lien étroit des grands problèmes de l'esprit humain.

Que faut-il penser maintenant de la prétention émise par l'auteur de ramener tous ces problèmes à l'antinomie du continu et de la discontinuité? Peut-être réussit-il à la justifier dans les mots, mais à la condition de leur enlever toute netteté et toute précision. Par exemple, prend-on le mot continu avec la même acception quand on en fait tantôt le synonyme de permanence dans le temps, et tantôt celui de transition ménagée par degrés infinitésimaux? Est-ce bien de la même chose qu'il s'agit dans le besoin de la personne de se retrouver une et identique sous le flux de ses états, et dans le besoin moral qui nous porte à exiger qu'aucun élément particulier, dans l'individu ou dans l'espèce, ne soit sacrifié purement et simplement à la totalité ? Je ne puis m'empêcher de croire que l'identification est plus dans les mots que dans le fond des choses. — Evidemment, notre esprit préférerait trouver en tout l'unité et la simplicité, dans la classification des problèmes philosophiques comme dans tout le reste, mais si ces problèmes par hasard ne se prêtaient qu'imparfaitement à la réduction, il faudrait pourtant bien en prendre son parti. Ce serait peut-être le début

d'une « période glaciaire » pour la métaphysique, analogue à cette « période logique glaciaire » dont parle quelque part l'auteur. Mais il est douteux que ce dût être pour l'esprit humain un désastre irrémédiable.

LÉON POITEVIN.

II. — Philosophie scientifique.

H. Parenty. — LES TOURBILLONS DE DESCARTES ET LA SCIENCE MODERNE. 1 vol. in-8°, 213 p. Paris, Honoré Champion, éditeur.

« Je n'hésite pas à résumer ici fort complètement le livre des *Principes de la Philosophie* de Descartes. Je ne crois pas que cette œuvre vraiment française ait été tentée jusqu'à ce jour. On s'est contenté d'en citer des extraits que leur isolement détourne trop souvent de leur véritable signification. Je n'ai intercalé dans ce modeste travail aucune réflexion personnelle, afin de ne pas obscurcir un tableau que je voulais éclairer de sa pleine lumière. Je me suis même efforcé de respecter la couleur du style de Descartes; en un mot, je me suis effacé autant que possible devant le maître. Je serais heureux d'avoir ainsi facilité la lecture, parfois un peu pénible, d'un traité que nos connaissances actuelles nous obligent à mettre en valeur d'une manière bien précise, avec un relief absolument déterminé. » (P. 24.)

L'analyse et la vulgarisation des « Principes de la Philosophie », voilà donc l'objet de l'ouvrage de M. Parenty.

Il fait précéder cette analyse d'une introduction historique d'une vingtaine de pages, et la fait suivre d'une très longue dissertation (120 pages) sur l'évolution cartésienne des sciences au XIXe siècle : si bien qu'en réalité son but est de nous montrer que les idées émises par Descartes pénètrent toute notre science actuelle : « Tous les traités scientifiques font aujourd'hui mention, non pas encore de Descartes, mais au moins de ses tourbillons. Les découvertes nouvelles et leurs perfectionnements récents comportent une explication tourbillonnaire. Mon œuvre a donc perdu en originalité, mais pour être moins audacieuse, elle n'a pas cessé d'être utile et même nécessaire. Je voudrais qu'on y trouvât une réhabilitation posthume de notre illustre Descartes « né Français, mort en Suède ».

L'introduction et la dissertation finale feront seuls l'objet de ce compte rendu. Il paraît inutile d'analyser une analyse des *Principes* : surtout parce que, quoi qu'en pense M. Parenty, cette œuvre est infiniment plus connue qu'il ne le croit : on lui a depuis longtemps, en France, rendu justice. Elle est à tous les programmes d'examen où il est question de philosophie. Des éditions excellentes en ont été données à l'usage des débutants; citons au hasard celles de M. Brochard et de M. Liard, qui élucident beaucoup mieux que l'analyse dont on s'oc-

cupe ici, les difficultés philosophiques de l'œuvre, et la font beaucoup mieux comprendre. D'autre part, s'il est une banalité que l'on trouve dans tous les cours de philosophie, dans toutes les histoires de la philosophie françaises ou étrangères, et partout où l'on parle de Descartes, c'est bien celle-ci : « Descartes est le père de la philosophie moderne. Descartes a jeté les fondements du mécanisme, et la science traditionnelle n'est que l'édifice construit sur ces fondements. » Dans les travaux critiques et historiques on a même plutôt une tendance à atténuer les différences entre Newton et Descartes, et à faire du premier un continuateur original, mais en somme un continuateur du second. Si des historiens plus fidèles, plus avisés et plus fins opposent Descartes et Newton, c'est pour montrer les sciences positives continuellement ballottées depuis le commencement du XVIII[e] siècle entre Descartes et Newton, et profitant en somme des idées de l'un et de l'autre. Que l'on lise, par exemple, les articles de M. Duhem dans la *Revue générale des sciences*, ou le Rapport de M. Picard à l'Exposition de 1900. M. Parenty se trompe certainement quand il croit entreprendre une réhabilitation. Tout, au contraire, porte à croire que dans la littérature philosophique et épistémologique, on insiste sur l'influence cartésienne.

Il fallait rendre justice à notre reconnaissance qui se trouve assez souvent en défaut, pour qu'on n'aille pas l'incriminer, là où elle ne le mérite pas. Nous remarquerons en outre que l'analyse de M. Parenty est — surtout dans le premier livre — fort superficielle : et quand il s'agit de la philosophie de Descartes, — si obscure, et si profonde sous son apparente simplicité, — être superficiel, c'est être non seulement incomplet, mais encore inexact. Il y aura avantage pour qui voudra se rendre compte du contenu des Principes à consulter les éditions dont nous avons parlé plus haut, ou les « Descartes » devenus classiques.

L'introduction et la deuxième partie de l'ouvrage seraient plus intéressantes, plus utiles et nous donneraient des renseignements moins connus. Malheureusement ils sont, eux aussi, très superficiels et très incomplets. D'abord, aucun souci de la méthode historique. Dans l'introduction, pas une référence exacte. Cet état de la science avant et pendant le XVII[e] siècle tient 24 pages. Il y est tout juste parlé de Roger Bacon. Le nom de l'autre Bacon n'est pas mentionné. Cependant il y a une théorie des « formes », c'est-à-dire de la structure mécanique des corps, qui aurait pu être intéressante pour le sujet.

Les noms des contemporains et des contradicteurs de Descartes : Galilée, Hobbes, ne sont pas non plus cités. Quant à l'analyse de la science alors traditionnelle, de la physique scolastique, elle n'existe à peu près pas : tout juste les banalités et les inexactitudes courantes. Rien non plus sur Léonard de Vinci. De Képler, le nom seulement. D'ailleurs le peu que nous puissions apprendre dans cette partie préliminaire est aussi mal présenté que possible : la composition est tout à fait incohérente.

En voici le sommaire : État de la science avant et pendant le XVIIe siècle. — Les principes, 1. — Auguste Nicolas, 1. — Newton, Thomas, 2. — Le Journal *le Mercure*, 2. — Épitaphe de Descartes, 4. — Roger Bacon, 6. — Le « Cogito, ergo sum », 8. — Lettre inédite de M. de Chanut, 10. — Pascal, le Père Noël, Robertval, Clerzelier, 11. — Mort de Descartes, 13. — Les chimistes, 15. — D'Alembert, 19. — Maxwel, P. Duhem, H. Poincaré, Joseph Bertrand, 20. — Huygens, 21. — Berthelot, Crooks, Zenger, Deslandres, Goldstein, 23.

La seconde partie du volume nous arrêtera plus longtemps. Le sujet qu'elle annonce n'y est nullement traité, la composition n'y est pas plus méthodique, l'expression n'y est pas plus claire, mais nous y trouvons un exposé assez attachant des travaux de M. Parenty sur l'écoulement et la rupture des fluides, et des travaux qui s'y rattachent. C'est un petit côté de l'évolution cartésienne des sciences au XIXe siècle, il faut bien le dire ; et on ne voit pas souvent très bien comment il sort des théories cartésiennes.

L'interprétation des résultats énoncés, leur critique, à un point de vue purement scientifique, ne prouverait peut-être pas d'une façon probante la constitution tourbillonnaire de la matière. Mais enfin, si on n'apprend pas grand'chose sur le magnifique sujet que promet le titre du chapitre, on apprend tout de même quelque chose qui se rattache à ce sujet : on fait une excursion fructueuse dans un coin du domaine dont l'auteur semblait nous annoncer l'exploration complète. On aurait aimé à voir analyser, critiquer, et même amender, développer les théories de Maxwell, de W. Thomson, d'Helmholtz; on aurait cru que serait au moins cité le travail de Brillouin, qui forme comme les préliminaires mathématiques et le plan d'un exposé complet d'une théorie des tourbillons, et qui le prépare si bien par sa riche bibliographie. On a le regret de constater que la matière qui est fournie dans ces cent vingt pages est beaucoup plus restreinte que celle du mémoire de Brillouin. M. Parenty, Zenger, Emden et de temps en temps Eric Gérard et Tisserand, voilà les seuls noms que nous rencontrons dans une analyse de l'évolution cartésienne des sciences au XIXe siècle. Quelques mots de seconde main sur Thomson et Helmholtz (ils sont empruntés à Duhem), et c'est tout. C'est bien quelque chose encore une fois, mais c'est peu. Et surtout on se prend à regretter qu'un si beau sujet soit à peine effleuré par un de ses petits côtés.

Car quelle plus utile contribution pouvait-on faire à l'histoire et à la critique des sciences, et à la philosophie générale — qui, si elle est sérieuse, ne peut guère s'en séparer — que de décrire l'influence des idées de Descartes sur la science contemporaine, et de montrer l'usage qu'on y fait et qu'on y pourrait faire de la doctrine des tourbillons.

Le moment ne pouvait même être mieux choisi, à voir les travaux récents de chimie physique et de physique moléculaire.

A défaut de ce chapitre qu'il faudrait écrire, nous devons nous rési-

gner à ne lire dans l'ouvrage de M. Parenty, de la page 130 à la page 200, que des renseignements intéressants sans doute, mais bien mal coordonnés, sur l'écoulement et la rupture des fluides et des solides, sur la formation et la constitution des comètes, des nébuleuses et du soleil, sur le système électrodynamique du monde et le calendrier météorologique de Zenger, sur les tourbillons sonores et la génération de la voix et du timbre du Dr Guillemin, et même sur les tourbillons dans les sciences naturelles, dans la géographie et dans l'évolution positiviste en histoire : « L'évolution de l'histoire n'est donc pas, comme l'avait pensé Vico, circulaire; la circularité est exclue par le progrès scientifique, et les deux opinions de Littré et de Vico se confondent en une commune et symbolique image, celle de cercles grandissants, de spirales, de tourbillons en un mot, et n'est-ce pas en vertu de cette circularité progressive que nous revoyons briller à nos yeux l'étoile de Descartes après 250 ans d'oubli? » (P. 202.)

Il y avait, il est permis de croire, beaucoup mieux à faire pour M. Parenty. Ne lit-on pas dans sa conclusion ces quelques lignes, qui ne résultent en aucune façon du livre qui précède, et dont le développement aurait précisément répondu au titre de l'ouvrage et vraiment comblé une lacune encore existante :

« Il sera désormais puéril de reprocher au créateur du langage scientifique français d'avoir au XVIIe siècle donné les noms de conservation du mouvement, de force et de puissance de se mouvoir aux mêmes choses que notre XXe siècle appelle *conservation* de l'énergie, *force* vive et énergie *potentielle*. Et pour qu'en ce procès de Descartes le dernier mot des débats appartienne à la défense, écoutons ce qu'il écrivait au P. Mersenne, à propos de boules qui se heurtent et de cordes qui vibrent : « Toutes vos difficultés viennent de ce que vous « confondez le mouvement avec la vitesse. Considérez le mouvement « ou la force de se mouvoir comme une quantité qui ne diminue « jamais, mais qui se transmet d'un corps à un autre.... »

« Descartes connaissait donc et utilisait toutes les notions dont nous faisons nos *principes*, mais n'en voyant pas clairement la nécessité distincte, il les proscrivait de ses *principes*.

« Cette réserve se justifie parfaitement dans l'ordre métaphysique, elle est beaucoup plus importante pour le philosophe que pour le physicien dont elle n'a pu un seul instant, quoi qu'on en ait dit, entraver les progrès.

« En tous les cas nous pouvons ne voir en la physique des « Principes » qu'un chapitre de la géométrie que nous appellerions la cinématique. Nous avons pu ajouter au patrimoine que nous a légué Descartes *géomètre*, des conquêtes nouvelles et des régions inexplorées par lui, nous n'avons eu du moins rien à en retrancher. Sachons aussi quelque gré à Descartes *physicien* de nous avoir délivré du fatras de l'Ecole et d'avoir rejeté dans son doute méthodique l'existence des notions qui ne sont pas claires et distinctes. Nous pouvons ainsi ne

rien retrancher de sa conception et nous borner à joindre aux notions innées, nécessaires, indépendantes, de figure et de mouvement dont il a su tirer si merveilleusement parti, les notions *expérimentales*, contingentes, dépendantes, de masse, de force et d'énergie, que nous définissons ainsi qu'il le faisait lui-même par leurs effets, et dont notre entendement ne connaîtra jamais l'origine et l'exacte nature, dont enfin il nous serait impossible de prouver qu'elles ne sont pas des conséquences, des manifestations, des fonctions des premières. Si le tourbillon génial ne suffit plus à porter notre monde, il en reste encore, aujourd'hui, la vivante et maîtresse colonne. » (P. 205, 206).

ABEL REY.

III. — Philosophie religieuse.

Le P. L. Laberthonnière. — ESSAIS DE PHILOSOPHIE RELIGIEUSE. Paris, in-12, Lethielleux.

Une même pensée inspire les divers essais dont ce volume est composé. Elle apparaîtra clairement au lecteur quand nous aurons exposé ce que le P. Laberthonnière, qui est un des membres les plus distingués de l'Oratoire, entend par *dogmatisme moral* et *méthode d'immanence*.

La Philosophie est un art, tel est le titre de son premier essai. L'auteur veut dire par là que nous ne devons point considérer simplement la philosophie comme « une science faite qui se trouve dans les livres », mais que « philosopher, c'est chercher à vivre pleinement, à savoir vraiment ce qu'on fait en vivant ». L'élaboration d'une métaphysique, dit-il, est un travail moral; notre conception de la vie et des choses vaut moralement ce que nous valons nous-mêmes : c'est ainsi qu'elle est une œuvre d'art, et, comme toute œuvre d'art, elle manifeste l'état d'âme de celui qui la réalise. Il n'est personne, en définitive, qui ne porte dans son esprit « une conception des choses à la lumière de laquelle il se dirige ». Mais il faut que « chacun compose son poème ». Une idée morale ou religieuse « n'a de valeur pratiquement que pour celui qui l'a fait sienne, qui se l'incorpore ». C'est une singulière erreur de s'imaginer que la religion avec son enseignement a pour but de nous dispenser de réfléchir. La vérité qu'on a reçue du dehors sans la méditer est une vérité qui n'est pas comprise et par suite se déforme; et trop souvent à la fin, dans le même individu, le moi qui parle n'est pas celui qui vit et qui agit.

Nous touchons ici au point de rencontre de l'autorité et de la liberté. L'auteur s'appliquera constamment à éclairer ce point délicat. Suivons-le maintenant dans son essai sur *Le dogmatisme moral*, un titre qui s'explique déjà par les déclarations précédentes.

Le problème fondamental pour tout homme, problème que chacun

de nous résout à sa façon, est celui de l'*être*. Comment croit-on à l'être? Comment n'y croit-on pas? Scepticisme ou dogmatisme. Le mot d'idéalisme est ambigu, parce qu'on y confond la question de l'*existence* des réalités en soi avec celle de leur *nature*. Quant à penser que ces deux questions peuvent être résolues indépendamment l'une de l'autre, c'est une vaine prétention de l'agnosticisme. Il conviendrait de désigner, par le mot idéalisme, non pas des doctrines qui nient l'existence en soi de la réalité, mais des doctrines selon lesquelles la réalité en soi — refusée aux données sensibles — s'identifie avec les idées ou est de même nature qu'elles. De ce point de vue, les doctrines de Platon, de Descartes, de Malebranche, seraient des idéalismes, quoique différents les uns des autres; celles de Leibniz, de Berkeley, de Kant et de Fichte en seraient l'opposé, dès que les idées sont pour celles-ci de pures abstractions, ou même simplement des noms. La philosophie critique n'a-t-elle pas essayé d'établir « qu'il n'y a pour ainsi dire rien de commun entre ce qui est objet de pensée et ce qui est réel en soi? »

Restons-en donc à l'opposition fondamentale. Ne pas affirmer l'être, c'est être sceptique. Affirmer l'être, au contraire, c'est être dogmatique. Mais en affirmant l'être on peut se tromper, s'illusionner. « Le dogmatisme illusoire, écrit l'auteur, prend des formes très diverses et constitue toutes les idolâtries dans lesquelles l'humanité peut tomber, depuis celle des fétichistes jusqu'à celles des savants, des esthètes et des philosophes qui aspirent au salut les uns par la science, les autres par l'art, les autres par la pensée. Tous sont des croyants à leur manière, et ils croient chacun à ce qu'ils aiment, car on ne croit toujours sincèrement qu'à ce qu'on aime. Et croire à une chose, c'est vouloir être et vouloir vivre par elle. »

Sous ces formes diverses du dogmatisme illusoire se retrouve la constante prétention de se suffire à soi-même. Et voilà l'erreur dont il faudrait se défaire. Les preuves logiques, nous dit le P. Laberthonnière, ne suffisent pas; on n'établit pas l'être par la dialectique, mais par la vie, par l'amour; Dieu n'est démontré que pour qui est allé au-devant de l'Être par un acte de foi. L'état d'âme qui contient en germe le scepticisme, « c'est le dogmatisme de naïveté ou d'orgueil en vertu duquel on veut être dans le temps et par les choses du temps. C'est donc à ce dogmatisme-là qu'il faut s'attaquer; et c'est le rôle de la critique de la saper méthodiquement par la base. Mais la vraie critique ne se fait pas seulement par l'esprit qui analyse et qui raisonne; elle se fait surtout de la bonne volonté qui du dedans nous transforme, et par laquelle nous nous déprenons de nos illusions, en nous déprenant de nous-même, pour nous attacher à la vraie et substantielle réalité. La critique est une œuvre morale qui s'accomplit par un effort de l'âme tout entière ».

Ou bien encore : « S'imaginer qu'à elles seules, par la vertu logique de leur forme démonstrative, les preuves peuvent nous donner Dieu

et nous le faire connaître, c'est une prétention si constamment démentie par les faits qu'on s'étonne encore de la voir se produire ». Non point qu'on ne puisse avoir sur Dieu de certitude absolue, ou même de certitude réfléchie et raisonnée. Ce serait alors « affaire de probabilité », « affaire de sentiment ». Mais « la certitude qu'on peut avoir et qu'on doit avoir est une certitude qu'on acquiert par un effort de l'âme tout entière, non seulement en raisonnant, mais en vivant et en agissant ». Elle ne s'impose pas du dehors, elle ne vaut justement que « parce qu'elle est personnelle et dans la mesure où l'on a concouru à se la donner à soi-même ».

Et soi-même on n'existe qu'en Dieu, et l'on ne peut reconnaître les autres êtres qu'en Dieu. Il n'est pas exact de dire, avec Kant, qu'il y a séparation absolue entre le phénomène et le noumène, avec Leibniz, entre les sujets qui composent le monde. Dieu est en nous comme *principe*; pour l'y trouver, il faut le prendre pour *fin*. De même pour trouver en nous les autres êtres, et tel est le fondement de la morale : nous ne pouvons aimer Dieu sans aimer le prochain, ni aimer le prochain sans aimer Dieu. En un mot, la certitude ne saurait être absolue qu'étant morale : « elle est Dieu même agissant en nous et accepté par nous », ou sinon l'on tombe dans l'inaction intérieure des quiétistes. « L'être est atteint et connu par une expérience intime d'un caractère unique [1]. »

On n'a pas manqué d'accuser le P. Laberthonnière d'aboutir, soit à un *Volontarisme*, soit à un *Dogmatisme du cœur*. Il s'en justifie dans ses *Éclaircissements*. Il se défend de verser dans le subjectivisme. état d'esprit qui lui parait résulter de l'individualisme protestant ou rationaliste, et qui n'est que la forme moderne du scepticisme; il se flatte au contraire d'en affranchir ses contemporains, en les arrachant à l'alternative de subir la tyrannie du dogme ou de tomber à l'anarchie de la liberté. Et cependant, comment tourner l'écueil? Si l'on ne peut être conduit déductivement jusqu'à l'affirmation définitive du christianisme, il y faut donc une disposition sentimentale et nous ne procédons que par actes de foi. « Pour arriver à connaître Dieu, il faut d'abord y croire. » Et la simple croyance en Dieu, ce n'est pas encore le christianisme.

Le P. Laberthonnière reprend lui-même cette grave objection dans *Le Problème religieux*. Fatigué d'osciller sans cesse entre le rationalisme et le fidéisme, il voudrait adhérer « raisonnablement » à des vérités surnaturelles, c'est-à-dire à des vérités « qui en elles-mêmes sont inaccessibles à la raison ». Il s'attache donc à définir plus exactement le vrai rôle de la raison dans la foi. M. Blondel l'avait tenté, non sans encourir le blâme d'ecclésiastiques très en vue, le P. Schwalm, l'abbé Gayraud, etc., en qui le P. Laberthonnière trouve pareillement des adversaires.

La foi, nous dit-il, peut être envisagée sous ces deux aspects :

1. A peu près ainsi parlait récemment William James.

objectivement, dans les vérités révélées dont l'ensemble constitue la doctrine chrétienne; subjectivement, dans l'acte de croire. Dans le premier cas, et c'est le point de vue de la théologie, le rôle de la raison est d'organiser « scientifiquement » ces vérités, de former avec la suite du dogme une synthèse organique. Mais il importe encore que nous puissions relier, au moins après coup, la vérité révélée à ce que nous connaissons « naturellement ». Ainsi se pose le problème du rapport entre ces deux ordres de vérités qui est le véritable problème religieux. Le résoudre est l'objet de l'apologétique proprement dite.

Or, l'apologétique, poussée par le rationalisme, semble toujours attendre que la vérité surnaturelle apparaisse comme une vérité simplement philosophique ou scientifique. Le P. Laberthonnière voudrait sortir de cette fausse situation en introduisant une méthode nouvelle, qu'il appelle la « méthode d'immanence ». Elle permettrait de relier les deux ordres de faits sans les confondre; car ayant leur principe en Dieu, à l'unité de plan en Dieu doit correspondre l'unité de vie en nous, et l'apologétique, telle qu'il la comprend avec M. Blondel, aurait pour objet de mettre en lumière cette correspondance par les procédés ordinaires de la raison, de compléter la méthode spéculative et abstraite des dialecticiens par la méthode ascétique et vivante des mystiques. « Le surnaturel, écrit-il, ne peut venir s'ajouter au naturel comme une superfétation. D'autre part en nous les deux ordres doivent constituer non pas deux vies juxtaposées, mais une seule vie qui prenne le caractère de vie surnaturelle : car on ne peut pas vivre en partie double. » Mais comment passer de la démonstration à l'adhésion, de la raison à la foi? La difficulté n'est pas levée; je crains plutôt que nous ne puissions la surmonter que par miracle.

Si la foi, déclare en effet l'auteur, constitue seule la solution complète et définitive du problème, elle ne saurait pourtant apparaître, au terme de la démonstration qu'on aura faite, comme une conséquence logique et nécessaire; on ne saurait admettre que la dialectique est un moyen de salut suffisant, que la pensée suffit à tout et supplée à la vie et à l'action. Cet intellectualisme ne ferait que fortifier « le préjugé rationaliste ». Aucune forme d'apologétique spéculative, si rigoureuse qu'on la suppose, ne résout le problème religieux; et cela justement parce qu'elle n'est qu'une science. Il n'est pas nécessaire pour croire d'avoir appliqué les facultés logiques de son esprit à la vérité surnaturelle « en vue de l'organiser méthodiquement à partir de certains principes ou de certaines données. » Le caractère de la solution pratique par la foi, c'est d'être subjective, personnelle, singulière. « Si en un sens penser c'est penser pour tout le monde, croire ce n'est toujours que croire pour soi, parce que croire c'est vivre, et que personne ne peut vivre à la place de personne. » Avoir la foi, c'est posséder Dieu; mais nous ne pouvons posséder Dieu qu'en nous donnant à lui. « La foi apparaît ainsi comme la rencontre de deux amours et non pas comme la liaison de deux idées. » Il ne peut

d'ailleurs y avoir de « responsabilité » dans la foi que si l'on sait ce que l'on fait en croyant, « sans être pourtant déterminé à croire ». Le problème de la foi « se trouve ainsi ramené au problème du libre arbitre et de la grâce ». C'est par l'acte de foi que se fait dans notre vie voulue et réfléchie la synthèse du naturel et du surnaturel. « Mais antérieurement à cette synthèse qui est la foi, à laquelle nous coopérons, il y a une synthèse qui se fait par grâce. » C'est la grâce « qui met Dieu en nous et qui nous met en Dieu ». Il suffit alors que nous écoutions sa voix, que nous soyons hommes de bonne volonté. Cette bonne volonté elle-même ne se produit point « sans la grâce ». Elle ratifie ce que la grâce met en nous.

De nouveau, dans le morceau qui suit, *L'apologétique et la méthode de Pascal*, le P. Laberthonnière oppose à la méthode empirique, préférée aujourd'hui par certains apologistes, la méthode d'immanence. L'empiriste considère le christianisme comme un fait historique; les raisons qu'il donne d'adhérer à la doctrine chrétienne sont purement extrinsèques; la religion constitue dès lors une hétéronomie, un esclavage: on s'efforce d'établir des analogies qui rendent les vérités surnaturelles au moins vraisemblables pour nous; non content de concilier le christianisme avec Aristote, avec Descartes, avec Kant, on a vu même apparaître une apologétique scientifique qui s'est mise à la remorque des savants modernes. Sans répudier ces tentatives, l'auteur estime cependant qu'il n'est pas possible de maintenir dans son esprit deux ordres de vérités séparées. « La religion, écrit-il, paraît une ennemie pour la philosophie et la philosophie pour la religion. Et qui ne voit qu'à l'heure actuelle surtout c'est exactement sous cette forme que le conflit se manifeste et s'exaspère? » La religion réclame la suprématie dans la vie humaine; la philosophie réclame la liberté « comme étant l'essence et l'idéal de la vie elle-même ». On reste inhabile à les satisfaire l'une et l'autre, aussi longtemps qu'on s'en tient à un vain essai de conciliation empirique. Il faut que la religion soit « une vie ». Pascal se place à ce point de vue. Il ne s'arrête plus à vérifier la réalité d'un fait historique, ni à concilier un système d'idées connues surnaturellement avec un systèmes d'idées connues naturellement; il se préoccupe d'abord de trouver un sens à notre existence, de concilier les oppositions que nous découvrons dans notre être humain. Après qu'il a déterminé notre condition réelle, il cherche à dominer le conflit qui est en nous, et il en trouve l'explication dans le dogme chrétien de la chute et dans le dogme de la rédemption. Ces dogmes sont, pour lui, explicatifs de ce que nous sommes et aussi de ce que nous avons à devenir [1].

Loin de s'abandonner, comme on le répète, Pascal s'appartient; il ne

1. M. Renouvier, nos lecteurs ne l'ignorent point, explique également la destinée humaine par le péché, ou la chute d'un monde primitif, et par la restauration morale des personnes.



se soumet pas, il s'affirme et ne relève que de lui-même; il pense pour son propre compte. Le catholicisme, déclare ici le P. Laberthonnière, reconnaît à chacun, aussi bien que le protestantisme, le droit d'exercer son initiative individuelle. La différence entre eux est celle-ci, que le catholique en exerçant son initiative cherche à se transformer dans sa manière d'être et dans sa manière de penser, de façon à pouvoir être membre d'une vraie société religieuse; le protestant, au contraire, se cantonne en lui-même; il se sépare, s'isole, s'individualise de plus en plus; il appauvrit sa personnalité en la fermant. Le catholique tend vers l'unité et le protestant vers l'anarchie.

Je ne m'attarderai pas à discuter l'étude suivante, *Théorie de l'éducation*. Je donne pleinement raison à l'auteur quand il démasque le sophisme derrière lequel se retranchent les partisans de l'éducation dite « indépendante »; comme s'il était possible de donner à l'enfant une éducation d'aucune sorte qui ne relève d'une certaine manière de penser et ne s'appuie sur l'autorité ou même sur la contrainte! Le P. Laberthonnière proteste ici, une fois encore, et contre l'espèce de « césarisme spirituel » auquel certains défenseurs de l'Église semblent vouloir amener le catholicisme, et contre la prétention de ses adversaires à créer une société d'âmes « libres », de personnes « solidaires », que la discipline catholique aurait méconnue. Mais je laisse de côté ce débat, qui prendrait trop d'étendue, et j'arrive à la dernière étude du volume : *Un mystique au XIXe siècle*.

Ce mystique, c'est Mgr Gay, tel qu'il se révèle dans sa *Correspondance*, publiée en 1899. Je ne l'ai pas lue moi-même; je me borne donc à relever les traits essentiels du mysticisme, que le P. Laberthonnière note d'après ce modèle.

Mgr Gay était une nature d'artiste. Bon musicien, lié d'amitié avec Gounod, il disait de lui-même à la fin de sa vie : « Au dehors, j'ai quitté la musique, mais la musique ne m'a pas quitté ». Dans ses lettres, qui valent mieux que ses livres, « c'est son être intérieur, écrit le P. Laberthonnière, qui jaillit au dehors avec une liberté et une candeur d'enfant, sous la poussée calme d'une plénitude qui déborde... C'est une musique d'âme très douce,... qui exprime sans fin des tendresses sans cesse renouvelées,... une joie qui ne s'épuise pas, une confiance que rien n'altère... ». Ses consolations dominent ses tristesses; on ne trouve dans ses lettres que sérénité et sincérité. « Ce qui peut nous déconcerter, ajoute-t-il, dans une certaine mesure, nous surtout, hommes d'un siècle troublé, c'est qu'ici on ne sent jamais les angoisses de la lutte. » Élevé dans un milieu non chrétien, Charles Gay encore tout jeune se convertit : un seul mouvement de son cœur l'a porté vers Dieu. « Quelques années après, il entend l'appel mystérieux qui le convie à être prêtre. » Les obstacles s'aplanissent devant sa confiance forte et tranquille; point d'incertitudes, point de lutte : sa vie reste une idylle; son âme rayonne dans l'âme des siens et les gagne. Et c'est bien « l'âme d'un mystique, c'est-à-dire une âme éprise

de Dieu, dans la simplicité de sa vie quotidienne, à travers les événements et les relations ordinaires qui sont la trame temporelle de toute existence ici-bas ». On n'y trouvera « ni extases, ni visions, ni prétentions chimériques, ni extravagances d'aucune sorte ».

Le P. Laberthonnière défend les mystiques contre les philosophes, qui veulent voir, dit-il, dans le mysticisme une abdication de la raison, ou même une névrose, en un mot, une perte de la personnalité, quand « c'est au contraire à prendre possession d'eux-mêmes que les mystiques tendent et aboutissent ». Il les défend contre certains théologiens de profession, qui redoutent plutôt en eux « une trop grande liberté de pensée et d'allure, une personnalité trop accentuée ». Plus préoccupés, estime-t-il, « de l'orthodoxie de la lettre que de l'orthodoxie de l'esprit », les théologiens d'école sont « exposés à faire de la vérité une notion qui, trouvée dans un livre, se met et se garde dans un livre »; ils ne comprennent pas ces âmes libres, quoique soumises, qui ne peuvent consentir à s'emprisonner dans les livres et les formules, qui ont « toujours besoin de plus d'air, de plus d'espace et de plus de lumière ».

Cette opposition, « qui plus ou moins ouvertement s'est manifestée de tout temps dans l'Église », Mgr Gay ne pouvait manquer de la ressentir : « En somme, écrivait-il dans une lettre restée inédite, c'est la vérité seule qui enseigne la vérité... Elle n'est pas un trésor déposé quelque part dont les voleurs mêmes puissent forcer l'ouverture; elle est une personne vivante qui confie ses pensées intérieures ». Tandis que, pour les théologiens d'école, le christianisme arrive à n'être plus « qu'un système d'idées », il était pour lui, comme pour tous les grands mystiques, essentiellement « une vie ». « Et ceci ne veut pas dire, ajoute l'auteur de cette étnde, que les mystiques s'abstiennent de penser : car la pensée fait partie intégrante de la vie. Mais la pensée, détachée de l'action et de l'expérience intime, leur paraît vide. » En eux les oppositions de toute sorte, oppositions de la liberté et de l'autorité, de la raison et de la révélation, de la nature et de la grâce, vont toujours s'atténuant en vertu de leur transformation intérieure. Leur foi n'est plus seulement « une adhésion de l'esprit à des vérités abstraites » ; elle est « la confiance en Dieu, une confiance d'enfant en la bonté de son père ». Ce n'est pas « l'abandon de l'inertie, c'est l'abandon de l'amour ». L'infinie bonté devient sensible à leur cœur. « L'invisible prend le caractère du réel, d'un réel plein et solide dont le visible n'est plus que le symbole transitoire. » Ils sont à la fois des réfléchis et des agissants : « ils pensent leur vie et ils vivent leur pensée ».

Le P. Laberthonnière aurait à reprocher, sans doute, à Mgr Gay ses étroitesses, ses attaches d'école, ses défiances vis-à-vis de certains hommes et de certaines idées, mais il le considère ici par le dedans. « Et quelles que soient, conclut-il, les influences qui s'y fassent sentir, malgré les infirmités qui plus ou moins subsistent toujours »,

ses lettres nous font assister « à ce spectacle, plus grand et plus beau que tout ce que nous pouvons concevoir, d'une âme qui sort du temps, qui se met au-dessus des accidents et des péripéties de l'existence humaine, qui s'établit dans la paix, dans la plénitude de l'être et de la vie, et en qui rayonnent vraiment la lumière et la bonté du Dieu vivant. »

A mon tour j'ai voulu transcrire ce portrait; il nous apporte, je crois, un document précieux. Et c'est aussi un document que tout ce volume.

L. ARRÉAT.

A. Dorner. — GRUNDRISS DER RELIGIONSPHILOSOPHIE. 1 vol. in-8 de XVIII-448 p., Leipzig, Dürr'schen Buchhandlung, 1903.

Le point de vue de M. Dorner est *métaphysique* et non *psychologique* ou *historique*, bien que la psychologie et l'histoire aient leur place dans son livre.

Il oppose lui-même sa conception à celle de l'empirio-criticisme d'Avenarius et de Cornelius, ainsi qu'à celle de Sabatier. Il ne réduit pas l'idée de Dieu à une simple idée régulatrice, conformément à la loi de l'*économie de la pensée* ; il ne voit pas dans la religion un pur symbolisme, traduisant la réalité inconnaissable. Le *sens* de la religion lui parait être dans l'affirmation et la connaissance de la *réalité* divine, et il ne répugne pas à une fusion entre la religion et la métaphysique, toutefois, il maintient le caractère propre de la religion, qui n'est pas simplement *connaissance*, mais encore *sentiment*. La religion a donc sa place dans la *philosophie*. Et l'auteur, afin de déterminer cette place, est obligé de reprendre le problème de la connaissance, traité par lui dans un autre ouvrage. Il admet que la théorie de la connaissance est préliminaire ; mais il pense que l'on ne peut, sous peine de scepticisme, refuser à certaines *catégories* un caractère *réel* ; il s'agit, en particulier, des catégories kantiennes de la *relation* : substance, causalité, réciprocité ; M. Dorner y joint, entre autres, la catégorie de *finalité*. A l'aide de ces concepts, on peut spéculer au delà de l'expérience, affirmer l'Absolu, avec sa fusion de caractères plus ou moins contradictoires, expliquer le monde de l'expérience par une dissociation des puissances divines, qui tendent à s'unir de nouveau et qui constituent par cet effort l'évolution de l'esprit. L'Absolu divin est ainsi tout à la fois *transcendant* et *immanent* ; le *moi* fini est réel, tout comme la *personne* divine. Bref, c'est la cosmogonie de Schelling ou de Secrétan, sans appel (et c'est la différence, revendiquée par l'auteur, à l'égard de Schelling) à une *intuition intellectuelle* ; la pensée a ses *organes* incontestables dans les catégories. M. Dorner ne nous dit pas comment on peut répondre à l'objection kantienne, et voir, en l'absence de toute *intuition*, autre chose que des *formes vides* dans les purs

concepts. Il dénonce la contradiction de l'empirio-criticisme et (en somme) de tout *criticisme*, en taxant de postulat *métaphysique* l'admission du mécànisme (?) synthétique qui constitue la pensée. Mais ce postulat est une donnée, ou plutôt une *condition* (kantisme) et une *généralisation* (empirio-criticisme) de l'expérience elle-même ; il n'est donc pas légitime d'y entrevoir une *activité* à signification hyperempirique. La *réalité* des catégories est une hypothèse, tout comme l'existence de l'intuition intellectuelle.

Quoi qu'il en soit, il y a place, dans la philosophie, pour une *métaphysique de la nature*, puis pour une *métaphysique de l'esprit* ; or celle-ci, qui doit retracer l'essence et l'évolution de l'esprit, doit marquer en particulier le rapport de l'esprit fini à l'être absolu : tel est le rôle de la *philosophie religieuse*. Cette philosophie comprend : une *phénoménologie* de la conscience religieuse, une *métaphysique* de la religion, une *psychologie* du sujet religieux, enfin une détermination des *lois de la vie religieuse*.

La *phénoménologie*, à travers tous les stades de la conscience religieuse, découvre la réalisation progressive d'une religion *idéale*, subjective et objective tout ensemble, une religion du *Dieu-homme*, qui trouve son expression la plus haute dans le principe, modifiable d'ailleurs et pris en dehors des églises et des dogmes, du *christianisme*. Le christianisme est une synthèse, qui admet les éléments essentiels de toutes les autres religions ; il concilie, en particulier, l'hellénisme et le judaïsme (immanence et transcendance). Dieu est présent et agissant dans l'homme ; en cela consiste la *révélation* ; il s'est manifesté plus complètement dans le *Christ*. On peut voir dans cette thèse quelque chose d'analogue à la thèse de Spinoza.

M. Dorner admet la validité des preuves traditionnelles de l'existence de Dieu ; et il les reprend, pour les défendre, à peu près suivant l'ordre indiqué par Kant. Il croit au bien fondé de l'argument *ontologique*, alléguant que l'idée de l'être *le plus réel* est nécessaire, que, dès lors, lui refuser une *réalité* serait douter de la *pensée* comme organe de connaissance ; et qu'il n'y a pas moins lieu de se fier à la pensée qu'à l'intuition empirique, enfin que nous ne sommes pas libres de ne pas vouloir penser et connaître. Mais l'auteur oublie-t-il que l'*intuition* ne prouve pas, à elle seule, la *réalité* de l'expérience, et qu'il n'y a d'objet, pour Kant, que grâce à la coopération de la sensibilité et de l'entendement ? La métaphysique religieuse aboutit à faire de Dieu une *volonté raisonnable*, une *conscience* ; l'opposition du moi et du non-moi n'est pas nécessaire, en effet, pour constituer celle-ci, et la relation interne des éléments divins y suffit. L'auteur essaye même d'éclaircir le système de l'*émanation*, en comparant l'extériorisation des puissances divines à celle de nos idées, lorsque nous les réalisons dans l'œuvre d'art. Il tente également d'établir que l'immortalité de l'âme est possible et probable.

La partie *psychologique* traite de la *croyance*, que l'auteur n'oppose

pas à la *science*, à laquelle il demande même de se développer en science et d'arriver à la *certitude*. (La certitude religieuse n'est, d'ailleurs, possible que dans la religion de l'*Homme-Dieu*, dans la conscience de l'immanence divine.) — Elle traite aussi des *manifestations* (Ausserungen) de la croyance : sacrifices, sacrements, révélation, prière, contemplation. La religion *idéale* réclame une purification, une *spiritualisation* de toutes les pratiques, un acheminement de la religion sensible et imaginative vers la *science*. La *communauté religieuse*, sous forme d'*église*, n'a qu'un rôle provisoire. — Accessoirement, l'auteur étudie les rapports entre la religion, la moralité, la connaissance et l'art.

Les *lois* de la vie religieuse sont, les unes *téléologiques*, les autres *causales*. — La conscience religieuse s'achemine, en vertu d'une dialectique interne, vers le *monothérisme*, vers la religion du *Dieu-homme*; il y a, dans cette loi de *progrès*, un cas particulier de la loi d'évolution de l'esprit, qui, parti de la dispersion sensible, se concentre de plus en plus et tend vers l'unité. — Mais au point de vue causal et *psychologique*, l'évolution religieuse est ralentie par la loi de *conservation* et d'inertie, qui se manifeste sous forme de *tradition* et qui force les religions supérieures à retenir les éléments des religions dépassées. — Au reste, la loi du *progrès* et la loi de *conservation* s'harmonisent ; la première exprime le côté *spirituel* et *idéal* de la conscience religieuse, la seconde en exprime le côté *naturel* et *réel*. La loi *causale* fixe les créations de l'esprit. L'harmonie est complète dans la religion du *Dieu-homme*.

J. Segond.

IV. — Psychologie.

Dr **Madeleine Pelletier**. — L'association des idées dans la manie aigue et dans la débilité mentale. 1 vol. in-18, 148 p., Paris, Jules Rousset, 1903.

Les lois de l'association des idées qui régissent la pensée de l'homme normal trouvent également leur application dans les états psychopathologiques. Telle est l'idée fondamentale de ce travail, idée que l'auteur exprime à plusieurs reprises en termes catégoriques. « Cette longue suite de divagations, dit-il à propos des maniaques, montrera, nous l'espérons, que les lois de l'association des idées ne diffèrent pas dans la manie de ce qu'elles sont à l'état normal. Toutes les idées extériorisées par les malades peuvent être reliées par les lois de ressemblance, de contraste, de contiguité, d'association systématique. » Et aux conclusions finales : « Dans l'aliénation même et notamment dans la manie et la débilité mentale... les lois sont absolument les

mêmes qu'à l'état normal et elles agissent de la même façon. » S'il en est ainsi, quelle est donc la cause des caractères si particuliers des propos maniaques? Ce n'est ni une rapidité extrême des associations, ni une pléthore d'idées, ni la perte de l'attention. Ce n'est pas non plus la prédominance des formes inférieures de la pensée sur les formes supérieures, car « loin de constituer une forme inférieure de la pensée, les lois de l'association des idées (ressemblance, contiguité, etc.) sont la base même de tout travail psychique, y compris les formes les plus élevées de notre activité. » Ce qui, en réalité, « distingue le raisonnement et la réflexion des modes de pensée moins élevés », c'est la prédominance d'un état de conscience plus fort que les autres et qui constitue l'idée directrice. Or, dans la manie, l'idée directrice fait défaut. Les états de conscience, dépourvus de l'énergie nécessaire, se succèdent, sans qu'aucun d'eux puisse prendre la direction du processus psychique.

Sans doute cette explication est très acceptable. Mais il y a lieu de se demander si elle est absolument neuve et dans quelle mesure elle diffère de la théorie classique qui rattache les troubles des associations d'idées chez les maniaques à l'affaiblissement de l'attention. Qu'est-ce en effet que l'attention sinon le phénomène psychique en vertu duquel un état de conscience acquiert une intensité particulière lui permettant de dominer tous les autres? N'y a-t-il pas identité entre l'apparition de l'idée directrice et l'acte même de l'attention? Telles sont les questions que l'on est en droit de se poser.

Est-il bien certain, d'autre part, que dans les maladies mentales les associations d'idées demeurent soumises aux mêmes lois qu'à l'état normal? Il importe ici de faire une distinction entre la *manie proprement dite* et l'*état maniaque*. Le premier terme désigne un état assez bien défini que certains auteurs décrivent comme une entité morbide autonome, une psychonévrose (Krafft-Ebing) et d'autres comme une simple forme de la folie périodique ou folie maniaque — dépressive (Kräpelin, Rogues de Fursac), mais dont les caractères cliniques, faiblesse de l'attention, fuite des idées, irritabilité psycho-motrice, sont précis et admis par tous les psychiâtres. Le terme état maniaque est au contraire beaucoup plus vague et sert, ou plutôt servait, car on tend de plus en plus à l'abandonner, d'étiquette à une foule d'états psychopathologiques n'ayant de commun que l'aspect excité des malades.

De quoi le Dr Pelletier entend-il nous parler? De la manie vraie? On serait tenté de le croire d'abord d'après le titre de l'ouvrage qui porte « Manie aiguë », ensuite d'après les exemples cités qui, tous, paraissent empruntés à des cas de manie vraie. Il n'en est rien cependant et la conception de l'auteur est beaucoup plus large. Il entend par manie « un syndrome que l'on rencontre dans diverses maladies mentales, entre autres la paralysie générale au début, la folie à double forme, certains cas de démence précoce, etc... » C'est donc sur l'état mania-

que, dans toute l'acception vague de ce mot, que porte son étude. Or, si, envisagée au point de vue de la manie proprement dite et de la folie périodique, sa thèse est vraie, au moins dans la majorité des cas, il en va tout autrement si l'on considère les états, disons *pseudo-maniaques*, qui se rencontrent dans la paralysie générale, la démence précoce, etc. Il est facile de constater, notamment chez beaucoup de déments précoces, une succession d'idées qui n'est soumise à aucune loi connue et de relever des propos qui, malgré l'analyse la plus attentive, ne laissent pas découvrir la moindre association suivant un rapport déterminé. L'incohérence des déments précoces, cela est hors de doute, est en général la négation même de toutes les lois des associations d'idées.

Le Dr Pelletier étudie également les associations dans la débilité mentale et arrive à des conclusions analogues à celles qu'il donne à propos de la manie. Entre la manie et la débilité mentale, il n'y a, nous dit-il, qu'une différence de degré, l'incohérence des débiles n'étant qu'incomplète et « portant plutôt sur l'ensemble que sur les éléments » de la pensée. L'idée directrice apparait et parvient à grouper quelques éléments, mais elle perd très vite « son caractère de prédominance, une autre la remplace plus éphémère encore et la pensée flotte comme au hasard ». Ainsi s'établit une sorte de « rêverie » à laquelle le débile, contrairement à l'individu normal, ne parvient pas à se soustraire. Mais, là encore, il importe de préciser. Qu'est-ce que l'auteur entend par « débilité mentale ? » Est-ce simplement un état congénital d'insuffisance psychique ? Est-ce au contraire un processus pathologique actif ? Il semble bien s'être arrêté à cette dernière interprétation. « Le débile, nous dit-il, descend peu à peu les échelons (de l'échelle mentale) et n'arrive jamais aussi bas (que le maniaque). Tandis que le maniaque peut remonter très vite, le débile a bien des chances de ne se ressaisir jamais. » Il y a donc ici une psychose évoluant progressivement vers l'affaiblissement intellectuel, par conséquent, quelque chose de surajouté à la débilité mentale originelle. En effet le monde est peuplé de débiles qui restent toute leur vie au même niveau mental et ne descendant pas les « échelons » dont parle le Dr Pelletier. Dans le cas où une psychose à caractère démentiel vient compliquer la débilité mentale, c'est le plus souvent une démence précoce, et si, quelquefois, cette maladie se traduit par un état de « rêverie » répondant au type décrit par l'auteur, ce n'est pas là, tant s'en faut, une règle générale.

J. ROGUES DE FURSAC.

Dr Pascal Rossi. — LES SUGGESTEURS ET LA FOULE. Paris, Michalon. 1904, in-12, 222 p. Préface de M. H. MORSELLI.

Taine a montré le rôle des meneurs dans les révolutions ; M. P. Rossi, dans un précédent ouvrage, *Psicologia collettiva morbosa*,

avait étudié surtout les meneurs criminels (chap. IV), mais parce qu'il avait montré, en même temps d'ailleurs que M. Sc. Sighele dans sa *Foule criminelle*, les masses populaires susceptibles de progrès, d'élévation morale, sous l'influence de « suggesteurs » de talent ou d'une grande valeur sociale, il lui restait à étudier précisément ces suggesteurs de diverses sortes, leur nature et leur rôle. Aussi, à côté des démagogues violents, des mystiques exaltés, a-t-il placé les « meneurs artistiques et intellectuels » (p. 4), les tragédiens, les orateurs, les grands musiciens, les chefs guerriers, les « meneurs enfantins » ou promoteurs de jeux et de mauvais tours, les écrivains, les journalistes.

Sans doute, tous ces « meneurs » n'agissent pas de la même façon : les uns, « meneurs immédiats », présentent de « faciles incarnations de personnalités différentes », ont des « qualités de multanimité » (p. 26 et 29) qui font que leurs idées, leurs sentiments se communiquent aisément à la foule avec laquelle ces « instables » se mettent si vite en harmonie. Ils agissent par contiguïté et ressemblance. Les « meneurs médiats » au contraire agissent d'ordinaire par contraste : ils séduisent par des qualités singulières, en opposition même avec celles de la foule; ils sont d'autant plus puissants parfois qu'ils ont davantage d'originalité : ce « qui les sépare » du peuple en fait justement des dominateurs. Mais il leur faut user des moyens les plus propres « à faire pénétrer dans l'âme éparse de la foule » le contenu de leur âme géniale. Tandis que les « meneurs immédiats » exercent leur influence souvent redoutable, parfois bienfaisante, par le geste, la mimique, la parole, la musique, les « meneurs médiats » doivent d'ordinaire avoir recours aux écrits : tels Mme de Staël (p. 183) et Nietzsche.

Les enfants imitent les grandes personnes : les meneurs chez eux sont narrateurs, tragédiens, guerriers comme chez les adultes. Dans le passage dangereux qu'est la puberté, le meneur agit souvent par l'amour; mais l'imitation est la principale cause de l'influence du suggesteur. Or, dans toute la vie sociale, l'imitation joue un rôle considérable; elle est le fondement de la suggestion. Un auxiliaire puissant du meneur dans la foule, c'est le milieu physique : M. Rossi montre avec raison l'influence des chaleurs torrides, des orages, des « facteurs météoriques » (p. 169), sur les épidémies psychiques, les mouvements populaires.

Il est à regretter que cet ouvrage n'ait pas une forme plus systématique. Il eût gagné sans doute à nous présenter séparément la psychologie individuelle des différents meneurs, les rapports des meneurs avec les foules, la psychologie collective des foules unies aux suggesteurs. Les meneurs immédiats nous apparaissent comme essentiellement instables, à la façon des hystériques qui changent si aisément de personnalités; il eût été intéressant de montrer en eux des dégénérés touchant par certains côtés au génie. Les meneurs médiats

sont souvent de vrais génies dont M. Rossi indique peut-être trop brièvement la psychogénèse en tant que « révélateurs des penchants inconscients de la foule », produits de leur race et ne s'opposant au milieu actuel que parce qu'ils devancent l'évolution et sont foncièrement en harmonie avec ceux qu'ils séduisent par un contraste plus apparent que réel. Il est des meneurs intermittents, des meneurs d'occasion; il en est qui surgissent du sein de la foule en délire, comme il en est qui provoquent les mouvements populaires. Que de rapports divers du suggesteur et de la foule à expliquer tantôt par la psychologie individuelle, tantôt par la psychologie sociale! M. Rossi a ébauché ce travail considérable; les circonstances douloureuses dans lesquelles il a écrit son livre nous permettent d'espérer qu'un aussi beau sujet sera repris un jour avec plus d'ampleur par le distingué savant italien.

G.-L. DUPRAT.

Ossip-Lourié. — LE BONHEUR ET L'INTELLIGENCE. Paris, F. Alcan, 1904, in-18.

Le petit volume de M. Ossip-Lourié est de ceux qu'on lit avec plaisir et sans nul effort. La thèse n'en est pas nouvelle, si elle reste toujours intéressante : c'est la thèse du souverain bien, mise sous une forme moderne. Elle occupa longtemps Descartes, et M. Ossip-Lourié marche dans la voie de cet illustre devancier, quand il place le vrai contentement dans les biens qui dépendent de nous, c'est-à-dire dans ces « biens de l'âme » qui sont, comme le disait Descartes, « l'un de connoistre et l'autre de vouloir ce qui est bon ». Il distingue deux fins où tend la vie, l'une, prochaine et particulière, qui s'épuise dans la satisfaction de nos besoins ou de nos désirs immédiats, c'est le plaisir; « l'autre, générale et éloignée, qui embrasse le tout de nos aspirations, et qui fait naître le bonheur. » Ainsi le bonheur est supérieur au plaisir; il n'est pas un « passage », mais un « état », j'ajouterais, une disposition, une manière de nous comporter, dont l'auteur veut que notre « intelligence » soit la source, ce qui signifie, dans sa pensée, que notre bonheur réside dans la conscience que nous avons des fins que nous devons poursuivre et dans notre volonté de les poursuivre.

Le problème, en somme, revient à savoir ce que sont et ce que valent nos conceptions de la vie. M. Ossip-Lourié les ramène toutes à deux principales, la conception réaliste et la conception idéaliste. A cette dernière appartiennent ces formes supérieures de la sensibilité, l'amour, l'art, la pensée. Il les décrit, et le sait faire avec chaleur. « Nous aimons trop vite, dit-il fort bien, nous pensons plus vite encore. Nous pensons en chemin, au milieu d'affaires de toute sorte; il ne nous faut que peu de préparation et encore moins de silence. Notre

cerveau est devenu une espèce de machine d'un mouvement incessant et perpétuel ». Ou encore : « Le bonheur, c'est la poursuite d'une vie de plus en plus moralement belle, haute et harmonieuse, c'est l'aspiration vers la suprême intelligence ». Non pas que cet état supérieur soit le lot des purs *intellectuels*, pour parler notre jargon d'aujourd'hui, car ils ne sont pas toujours des *intelligents*. Il est des hommes simples qui ont en eux plus de beauté et de santé morale que nombre de savants, d'artistes et de philosophes. M. Ossip-Lourié ne s'abuse pas sur ce point. J'aurais voulu qu'il le montrât davantage. J'aurais voulu aussi qu'il n'attribuât pas si décidément le droit aux faibles, l'injustice aux forts. Quel serait le lendemain d'une société composée de faibles, qui seraient bientôt des impuissants? Il semble incliner vers la démocratie; il voudrait pourtant imposer un idéal que comporte seule la solution aristocratique de la nature et de l'histoire. C'est grâce à l'existence d'une élite privilégiée que la masse des hommes profite en quelque mesure des avantages de l'art et de la science.

Je ne m'arrêterai pas à discuter les opinions très défendables de l'auteur sur la valeur morale du suicide et du célibat, en des cas déterminés. Je ne discuterai pas non plus la question du classement des hommes de génie, à laquelle il touche en passant. Classerons-nous les hommes supérieurs d'après le degré de bienfaisance de leur œuvre, d'après la nature ou la complexité des dons que leur action révèle? J'en ai traité ailleurs, et je conclurais aujourd'hui comme jadis par cet aphorisme : « Les variétés du génie sont le génie ». Il arrive à M. Ossip-Lourié de n'être pas juste envers quelques-uns. En prenant congé de lui, je me permettrai de lui dire : « Ne buvez pas le Tolstoï jusqu'au fond du verre; une goutte de poison y est tombée ».

L. ARRÉAT.

Dr Otto Weininger. — GESCHLECHT UND CHARAKTER; *Eine principielle Untersuchung.* Wien u. Leipzig, Braumüller, 1903.

C'est un livre étrange que l'ouvrage du Dr Weininger : on y trouve des paradoxes énormes à côté d'analyses très fines et un véritable délire génital à côté d'un idéalisme kantien. Certes, jamais Kant ne se serait attendu à ce qu'on le citât si souvent dans un pareil livre, ni à ce qu'on s'appuyât sur les idées de la Raison pour démontrer la bestialité de la femme et convier l'humanité à la chasteté finale!

Le livre comprend *deux parties* : la première, intitulée : « De la diversité sexuelle »; la seconde, la plus importante : « Des types sexuels ». Dans l'une, il s'agit de « psychologie biologique »; — dans l'autre de « psychologie philosophique ».

L'auteur commence par établir l'insuffisance de tous les caractères de différenciation admis comme distinguant l'homme de la femme. En

effet, les caractères sexuels eux-mêmes sont relatifs (sans parler des organes rudimentaires qui constituent chez tout individu d'un sexe l'ébauche du sexe opposé — ou de la période embryologique pendant laquelle le développement est le même, quel que soit le sexe qui doive plus tard s'affirmer). La bisexualité de tout ce qui existe est d'ailleurs une vérité qui a ses antécédents philosophiques (dans les mythes chinois et grecs) et qui tend, ajouterons-nous, à être confirmée par la biologie moderne (cf. Le Dantec, *Traité de biologie*, Introd., p. 14). Ainsi les deux concepts d'Homme et de Femme ne sont que deux idéals jamais réalisés et l'auteur entreprend de trouver une définition de l'homme et de la femme qui repose sur un caractère nouveau et unique.

Du premier fait posé, à savoir l'hermaphrodisme universel et la simple prédominance, chez tout individu, d'un sexe sur l'autre, l'auteur tire *trois conséquences* importantes :

1° *Une conséquence esthétique.* — La beauté ne sera plus relative à des lois esthétiques, mais à une « apperception sexuelle » en vertu de laquelle chaque individu sera attiré par son complément sexuel. Les plantes réalisent quelque chose d'analogue lorsqu'elles font une sélection entre les divers pollens qui leur sont apportés par les insectes.

2° *Une conséquence historique.* — La dégénérescence de la race juive est due à ce que les mariages entre Israélites sont contractés par suite de considérations « rationnelles » et non d'après la seule attraction sexuelle.

3° *Une conséquence sociale*, à savoir que toutes les unions devraient être des « mariages d'amour ». — Weininger n'a donc jamais été frappé des résultats si souvent déplorables des mariages qu'il préconise? Peut-être y a-t-il contradiction entre l'idéal de l'éleveur et celui du moraliste, en tous cas le dernier ne saurait souhaiter que le vœu de Weininger se réalise.

Une autre question sociale est encore résolue par la théorie de l'auteur; à savoir le problème du *féminisme*. La femme a-t-elle droit à l'émancipation? Cela dépend des personnes considérées, car il y a bien des degrés dans la féminité, mais les prétentions des femmes ne sont justifiées que dans la mesure où ces femmes sont hommes, car c'est alors l'homme en elle qui veut s'émanciper et cela est très légitime. L'expérience montre, d'ailleurs, chez toutes les femmes qui, de fait se sont émancipées, des traits masculins soit au physique, soit au moral. Faut-il expliquer le fait que certaines femmes écrivent sous des pseudonymes masculins par la « conscience qu'elles auraient de cette masculinité en elles »? Nous croyons qu'il s'agit, dans ce cas, d'une raison beaucoup plus simple qui est le désir d'être prise plus au sérieux. La question féministe, remarque l'auteur, bien qu'elle ait existé de tous temps, réapparait plus « actuelle » à certaines époques qui semblent revenir à intervalles constants : n'est-ce pas que certaines périodes préparent le retour fatal de ces formes ambiguës et intermédiaires représentées par la femme-homme? (p. 90).

Dans la deuxième partie de son livre, Weininger pose les fondements d'une *caractérologie* : c'est ici qu'il pousse le paradoxe à l'extrême, dépassant encore toutes les insultes que son devancier, Mœbius, avait jetées à la tête des femmes. Le portrait n'est pas flatteur, on peut le résumer ainsi : La femme n'a ni âme, ni moi, ni personnalité, ni liberté, ni caractère, ni volonté ; c'est un être qui n'est ni esthétique, ni logique, ni éthique, ce n'est qu'un contraire sexuel que l'homme s'est posé. Le rapport de la femme à l'homme, c'est celui de sujet à objet, de matière à forme. Il n'existera donc pas de psychologie de la femme, l'homme seul sera objet de science; pour définir sa compagne on ne peut procéder qu'empiriquement et négativement, car l'auteur insiste sur le fait que la conclusion de son livre est surtout négative et doit aboutir à la ruine de la femme.

Ne se propose-t-il rien de plus? Weininger pense que l'étude comparée des sexes montrera la réalité du Moi et luttera victorieusement contre les tendances de la psychologie actuelle. Il s'agit, en effet, de relever celle-ci, de la ramener dans une direction *philosophique* loin de laquelle les empiristes l'ont entraînée : Fechner et Helmholz sont les coupables, Hume et Mach aussi, c'est eux qui, prétendant faire une « psychologie sans âme », ont féminisé la psychologie.

L'auteur termine en se posant une dernière question : S'il en est ainsi de la race aryenne, en va-t-il de même dans les autres races et chez les Juifs en particulier? Et il trouve que la psychologie de la femme se rapproche beaucoup de celle du Juif, la « raison » étant chez tous deux ce qui manque le plus — mais d'autre part les Anglais aussi sont proches parents des Sémites (ce qu'illustre bien le fait qu'ils sont les inventeurs de la psychologie sans âme).

Que faut-il donc attendre de l'avenir? Que le problème du féminisme soit résolu comme l'a été celui de l'esclavage : grâce à une générosité puisée dans le kantisme. Si la femme en tant qu'idée est méprisable, les individus féminins restent des personnes humaines, il faut les élever à cette dignité, les émanciper au vrai sens du mot. Car le seul adversaire actuel de l'émancipation de la femme, c'est la femme, laquelle n'est encore qu'un sexe. Qu'elle meure donc à la sexualité et que l'homme qui l'a posée comme son contraire sexuel lui donne d'abord l'exemple. Sans doute, nous arriverons ainsi à la fin du monde, mais c'est là un détail insignifiant aux yeux de Weininger qui trouve dans la vie future et la survivance individuelle une ample compensation au dépeuplement de la terre. En attendant, la société doit : 1° retirer à la femme l'éducation de la femme; 2° retirer à la mère celle de l'humanité future.

Tel est ce livre où l'idéalisme sert de prétexte à des boutades trop paradoxales et à des arrêts trop complaisants, sur la question sexuelle. Les premières sont permises dans une brochure où elles ne sont alors lancées que comme traits d'humeur — mais on ne peut prendre très au sérieux un gros volume de 460 pages, dans lequel on nous démontre

que la femme est essentiellement *voleuse* (parce qu'elle n'a pas la notion de la propriété), *polygame* (tandis que l'homme est monogame), *hystérique* (parce que cette maladie est la marque de la passivité et du valétisme, p. 374). De même, si Spinoza est déterministe, cela vient de ce qu'étant juif il était esclave de nature!

Je n'insisterai pas sur le second point, mais l'acte sexuel semble hanter Weininger et s'étale presque à chaque page de son livre, lequel vaut cependant d'être lu, car il est curieux, original et riche en perspicaces analyses.

C. Bos.

K. Marbe. — Experimentell-psychologische Untersuchungen über das Urteil. Leipzig, Engelmann, 1901, 103 p.

Il existe sur la nature psychologique du jugement des théories très diverses. Cela tient, suivant M., à ce que les psychologues se sont contentés, pour étudier le jugement, de recourir exclusivement à leur propre observation subjective. On pourrait ajouter qu'ils ont coutume d'être dominés, dans l'interprétation et même dans l'observation des faits, par des idées philosophiques préconçues. En tout cas M. entreprend avec raison d'élargir la méthode de recherche et de soumettre le jugement à une étude proprement expérimentale. Les recherches de ce genre sur les fonctions psychologiques supérieures sont assez rares pour qu'une telle entreprise présente un grand intérêt.

M. appelle jugement tout événement psychologique susceptible d'être vrai ou faux. Par suite il ne trouve pas le jugement simplement dans la proposition, mais aussi dans certains mots isolés (comme *oui* ou *non*), dans des gestes, ou encore dans des images (comme celles qu'emploie le joueur d'échecs qui joue sans voir), des perceptions, des tendances, des sentiments. Bref tout événement de la vie mentale, tout fait vécu (*Erlebniss*), peut devenir un jugement, parce qu'il peut, dans certaines circonstances, mériter le qualificatif de vrai, ou correct (*richtig*, dont le sens est plus étendu que celui de *wahr*), ou bien celui de faux.

La recherche de M. porte sur deux points : 1° Comment l'événement psychologique peut-il devenir un jugement? 2° Comment le jugement est-il compris, et apprécié comme vrai ou faux, par celui qui le perçoit du dehors, qui en perçoit l'expression?

Pour répondre à la première question, M. emploie le concours de deux hommes de bonne volonté, exercés à l'observation, les professeurs Külpe et Roetteken; il les place dans des conditions telles qu'ils aient à porter des jugements au sens ci-dessus indiqué, et il leur demande de noter par l'observation subjective les conditions dans lesquelles le jugement se produit, c'est-à-dire tous les faits psychologiques concomitants. Le but est de savoir si l'on trouvera dans ces faits

de quoi expliquer la transformation de l'état de conscience en jugement. — Par exemple le sujet entend un son donné par un diapason, et il doit essayer de le reproduire par le chant; on lui présente trois papiers de teintes grises différentes, et il doit fixer le plus clair; on lui demande de se représenter imaginativement un modèle de l'illusion de Müller-Lyer qu'on lui a montré; on lui demande où il habite, et il doit répondre par un geste; combien font 13 + 15, et il doit répondre par un mot; on varie encore les expériences en employant des questions écrites et enfin des questions auxquelles on ne peut répondre qu'au moyen d'une phrase. Dans tous les cas le sujet doit faire une observation subjective scrupuleuse. — Or le résultat est que la plupart du temps le jugement se produit d'une façon réflexe; les états psychologiques concomitants sont très rares et pauvres, et l'on n'y trouve jamais de quoi expliquer le jugement. Le résultat des expériences est donc négatif. A la question de savoir quelles sont les conditions psychologiques du jugement, l'expérience répond : Il n'y a pas de conditions psychologiques du jugement.

Mais on ne peut pas s'en tenir là. M. fait alors une analyse, qui n'est plus expérimentale, en vue de déterminer les conditions du jugement. Il trouve que ce qui fait le jugement, c'est la relation de l'état mental avec un objet : cette relation doit être telle que l'état mental concorde exactement avec son objet, et l'homme qui juge énonce intentionnellement cette concordance. L'état qui est un jugement diffère donc de l'état qui n'est pas un jugement en ce que le premier est orienté vers une fin, qui est la concordance avec l'objet auquel il se rapporte. Cette finalité est l'essentiel du jugement, et elle n'a pas besoin d'être consciente pour exister. On comprend en même temps pourquoi l'observation subjective n'a pas révélé ce qui transforme l'état de conscience simple en jugement : c'est que le jugement énonce une relation de l'état de conscience avec son objet et par suite cette relation ne peut pas être trouvée dans l'analyse psychologique de l'état de conscience.

Le second problème est traité suivant la même méthode que le premier. Il s'agit de savoir si, quand nous percevons l'expression d'un jugement, il se produit dans la conscience quelque événement autre que notre perception et qui aurait pour fonction de déterminer ou de conditionner notre intelligence du jugement. Une question analogue se pose aussi au sujet de notre appréciation du jugement comme vrai ou faux. — Dans les expériences, on emploie maintenant une personne de plus, que l'on invite, par exemple, à chanter un son que l'on vient de produire sur le diapason : l'observateur comprend et apprécie ce chant qui a le caractère d'un jugement, et il fait son observation subjective. Les expériences sont répétées dans des conditions aussi variées que précédemment. — Le résultat en est aussi négatif : il ne se révèle pas de faits psychologiques qui expliquent l'intelligence du jugement ou l'appréciation de sa vérité ou de sa fausseté. — Nous ne

comprenons le jugement que si nous savons à quel objet il se rapporte dans l'intention de celui qui l'énonce, et nous ne pouvons l'apprécier comme vrai ou faux que si nous savons s'il concorde réellement ou non avec l'objet auquel il se rapporte. Par là s'explique aussi le résultat négatif des expériences.

La conclusion de M. est qu'il est possible de soumettre le jugement à l'investigation expérimentale, en employant la méthode dont il s'est servi pour cette recherche préliminaire. Il faut reconnaître [que le résultat général est un peu maigre, surtout si l'on remarque que les expériences n'ont donné que des indications négatives. Cela ne veut pas dire que ces indications soient sans valeur, mais il faudrait quelque chose de plus pour arriver à décrire et à comprendre le travail de l'esprit qui juge. Notamment l'insuffisance de l'observation subjective à ce point de vue n'est pas douteuse, car cette observation ne peut pas saisir les événements inconscients qui doivent prendre place parmi les conditions du jugement comme parmi les conditions de tous les autres états conscients

FOUCAULT.

REVUE DES PÉRIODIQUES ÉTRANGERS

The British Journal of Psychology.

J. WARD et H. RIVERS viennent de fonder, avec la collaboration de *Mc. Dougall*, *S. Myers*, *Shand*, *S. Sherrington* et *Smith*, un nouveau périodique de psychologie. Ce n'est pas la première Revue psychologique qui paraît en langue anglaise : mais c'est, en Angleterre, la première qui limite son programme à la psychologie et ne réserve aux études connexes qu'une place accessoire. Par là, cette nouvelle revue se distingue du *Mind* et des revues de Pathologie mentale.

Selon le système adopté par Stanley Hall et depuis par Flournoy, les livraisons seront publiées au fur à mesure de l'arrivée des mémoires. C'est un système qui facilite l'élimination des hors-d'œuvres et débarrasse souvent des articles de remplissage : mais cette irrégularité même n'est pas exempte d'inconvénients; aussi Stanley Hall s'est-il, depuis quelque temps, sensiblement rapproché des périodiques. Par contre, il faut louer les éditeurs de deux heureuses innovations : 1° ils ont délibérément supprimé la bibliographie, le nombre des périodiques qui l'exploitent s'étant, depuis quelque temps, multipliés hors de proportion avec les besoins des psychologues; 2° ils obligent les auteurs à rédiger ou rédigent eux-mêmes en tête de chaque article un court résumé, qui forme table des matières; précaution excellente pour éviter d'écrire avant d'avoir mûri sa pensée ou de noyer sa thèse dans les digressions historiques.

Le premier fascicule contient un article de J. WARD sur les *définitions de la psychologie* et particulièrement la façon dont il faut entendre le rôle de la conscience : J. Ward distingue avec raison entre la conscience qui sait et la conscience qui voit.

S. SHERRINGTON étudie dans un long article (p. 26-60) *la vision binoculaire et l'accord des points correspondants des rétines* quand ils entrent en activité. L'auteur a multiplié les expériences et les observations pour éclaircir son sujet, naturellement obscur comme tout ce qui touche à la vision complète : sa conclusion est que les sensations de l'œil droit et celles de l'œil gauche s'élaborent d'abord chacune de son côté, et ne sont capables de se combiner en une seule image (qui nous donnera la vision de l'objet) qu'après qu'elles sont arrivées, chacune dans son œil, à l'état parfait. La fusion des deux images est donc une affaire mentale et non physiologique.

A un autre point de vue, Mc. DOUGALL recherche *comment la rétine se comporte sous une excitation momentanée* (p. 78-113), il conclut que la première réponse de l'œil à l'excitation consiste en une série d'ondes sensorielles qui vont s'affaiblissant graduellement : les dernières donnent, par comparaison aux premières, ce qu'on appelle l'image de retour (*recurrent image*). Dans les sensations incolores, les bâtonnets réagissent beaucoup plus lentement que les cônes (environ 1/18e de seconde) ce qui vient à l'appui des hypothèse de Kries, que les sensations incolores, dues aux cônes et aux bâtonnets, se forment grâce à deux processus tout différents.

J. LEWIS MC. INTYRE a consacré quelques pages à la valeur psycho logique du *De natura rerum* de Telesio.

JEAN PHILIPPE.

The Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods.

Le professeur WOODBRIDGE vient de fonder à New-York une nouvelle revue de Psychologie : cette revue, analogue au « *Centralblatt* », paraitra par quinzaine, en fascicules de 28 pages et contiendra des articles originaux, des comptes rendus de Sociétés, des discussions et de l'analyse des ouvrages ainsi que des revues se rapportant aux méthodes et aux principes de la philosophie et de la psychologie.

Le but de cette revue est d'informer rapidement ses lecteurs de toutes les nouvelles et publications qui rentrent dans son programme.

Le premier numéro contient des articles de MUNSTERBERG sur le *Congrès international des Arts et des Sciences*, de TRUMBULL LADD *sur le rôle ontologique de la conscience religieuse*; une discussion logique de L. FRANKLIN, le compte-rendu du 11e Congrès de l'Association philosophique américaine (18 résumés de communications); enfin des analyses de livres et revues.

J. P.

ERRATUM

L'ouvrage sur l'*Histoire de la Langue internationale* dont nous avons rendu compte dans le dernier numéro de la *Revue* (p. 541) est dû à la collaboration de MM. L. COUTURAT et LEAU.

LIVRES DÉPOSÉS AU BUREAU DE LA REVUE

L. DAURIAC. — *Essai sur l'esprit musical.* In-8°, Paris, F. Alcan.

BASCH. — *L'Individualisme anarchiste. Max Stirner,* In-8°, Paris, F. Alcan.

CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE. — *Manuel d'histoire des religions,* trad. de l'allemand. In-8°, Paris, Colin.

LUGUET. — *Aristote et l'Université de Paris pendant le XIII° siècle.* In-8°, Paris, Leroux.

MORAT et DOYON. — *Traité de physiologie.* 2 vol. in-8°, Paris, Masson.

P. RITTI. — *De la méthode sentimentale.* In-8°, Paris, Ritti.

F. LASALLE. — *Théorie systématique des droits acquis,* trad. de l'all. 2 vol. in-8°, Paris, Giard et Brière.

J. SULLY. — *Essai sur le rire,* trad. de l'anglais. In-8°, Paris, F. Alcan.

F. PAULHAN. — *La fonction de la mémoire et le souvenir affectif.* In-18, Paris, F. Alcan.

Drs CAMUS et PAGNEZ. — *Isolement et psychothérapie.* In-8°, Paris, F. Alcan.

LE DANTEC (F.). — *Les lois naturelles.* In-8°, Paris, F. Alcan.

JELLINEK. — *L'État moderne et son droit* (1re partie), trad. de l'allemand. In-8°, Paris, Fontemoing.

NUEL. — *La Vision.* In-12. Paris, Doin.

Dr NICOLAS. — *Spokil : Langue internationale.* In-12, Paris, Maloine.

Dr DUBOIS. — *Les Psychonévroses et leur traitement moral.* In-8°, Paris, Masson.

G. COMPAYRÉ. — *Les grands éducateurs : Félix Pécaut.* In-12, Paris, Delaplane.

Dr P. BRUZON. — *La médecine et les religions.* In-12°, Paris, J.-B. Baillière.

K. FABRION. — *Das Problem der Willensfreiheit.* In-8°, Heidelberg, Winter.

WINDELBAND. — *J. Kant und seine Weltanschauung : Gedankrede.* In-18, Heidelberg, Winter.

MARBE. — *Ueber don Rhythmus der Prosa : Vortrag.* In-18, Giessen Richer.

O. LIEBMANN. — *Gedanken und Thatsachen.* II Bd. 4e H. In-8°, Strassburg. Trübner.

O. LIEBMANN. — *J. Kant : ein Gedächtnissrede.* In-8° (même librairie).

Luckey. — *The professional Training of secondary Teachers in U. States.* In-8°, New-York, Macmillan.

G. di Castellotti. — *Saggi di etica e di diritto.* III, Ascoli. Tassi.

Barbieri. — *Gli studi psicofisici ed i prodotti dell'arte.* In-8°, Firenze, Reber.

Bova. — *La Classificazione delle Scienze.* In-12, Roma, Loscher.

Bertazzi. — *Il metodo positivo e l'influenza del fattore sociale nella psicologia.* In-8°, Catania.

NÉCROLOGIE

M. Tarde (Gabriel De) est mort à Paris, le 12 mai, à la suite d'une courte maladie qui ne laissait pas prévoir ce fatal dénouement. Magistrat dans la petite ville de Sarlat, où il s'était formé tout seul aux études philosophiques et sociales par les lectures et les réflexions, il débuta dans cette *Revue* en 1880 par des articles sur « La croyance et les idées, possibilité de leur mesure ». Ils furent suivis d'une série d'autres études qui furent très remarquées. La renommée croissante de l'auteur l'appela à Paris dont il désirait ardemment le séjour. Chargé pendant quelques années du service de la statistique au Ministère de la Justice, il fut nommé, à la fin de 1899, professeur de philosophie moderne au Collège de France, et deux ans plus tard, élu membre de l'Institut (Académie des sciences morales et politiques).

Ses ouvrages ont été tous étudiés dans ce recueil qui en avait publié de nombreux fragments. Son livre sur les *Lois de l'imitation* reste, au jugement de tous, son œuvre capitale. Rappelons encore : *La criminalité comparée, Les transformations du droit, L'opposition universelle* : *La Philosophie pénale, La logique sociale*, enfin sa dernière publication *Psychologie économique.* Malgré la diversité des sujets et des titres, les livres de Tarde se rapportent tous à l' « inter-psychologie », terme qu'il avait créé et qu'il préférait à celui de psychologie sociale. Esprit génial, plein d'idées ingénieuses, de ressources, inépuisable en vues nouvelles, Tarde agissait sur ses lecteurs et auditeurs par suggestion plutôt que par voie didactique. Il meurt n'emportant que des regrets; par son amabilité qui (il le disait lui-même) allait jusqu'à quelquefois la faiblesse, il était recherché de tous.

La *Revue* publiera dans quelque temps une étude d'ensemble sur son œuvre. Pour le moment, elle se borne à rendre un dernier hommage à l'un de ses plus anciens et de ses plus brillants collaborateurs.

TABLE DES MATIÈRES DU TOME LVII

OBSERVATIONS ET DOCUMENTS

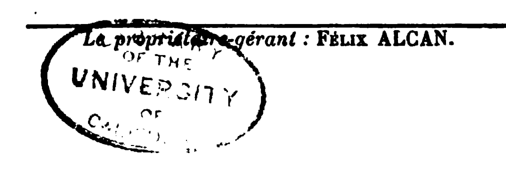
REVUE GÉNÉRALE

REVUES CRITIQUES

ANALYSES ET COMPTES RENDUS.

REVUE DES PÉRIODIQUES

NÉCROLOGIE


Le propriétaire-gérant : FÉLIX ALCAN.

Coulommiers. — Imp. PAUL BRODARD.


U. C. BERKELEY LIBRARIES
C052240174


B2
R46
v. 57
127544

